MÉLANGES

Points de vue sur la « Révolution ʿabbâside »

En 632, Mahomet, le fondateur d'une religion et l'organisateur d'une communauté également nouvelles et indissociables l'une de l'autre, meurt ; ses successeurs conquièrent un des plus vastes et durables Empires que l'histoire ait connus ; la dynastie des Omayyades, qui arrive au pouvoir vers 660, l'organise et, dans le premier tiers du VIIIe siècle, elle se présente comme une puissance qu'aucune des oppositions qu'elle rencontre ne saurait profondément ébranler. Or, en 649-650, elle est balayée par une dynastie nouvelle, celle des ʿAbbâsides, dont la montée, en marge de ces oppositions, semble soudaine, imprévisible, et qui poursuit les vaincus, morts et vivants, d'une haine totale, cependant que nul ne paraît se lever pour les défendre ; le régime inauguré s'oppose à tant d'égards au précédent que l'événement marque incontestablement le début d'une période nouvelle. L'ampleur de ce résultat, le caractère inattendu et dramatique de l'action, ont, depuis ce moment même, impressionné les esprits, et le récit classique de la « Révolution ʿabbâside », tel, en somme, que l'ont élaboré les historiens musulmans des IXe et Xe siècles, est encore reproduit schématiquement dans les manuels mis en tous pays à la disposition des étudiants et des lecteurs cultivés. Néanmoins, la critique moderne a commencé [1] à prendre conscience de ce que ce récit, constitué dans des circonstances déterminées, se heurte à des difficultés de compréhension, et diverses modifications, diverses interprétations ont été proposées, sans qu'on ait encore abouti à aucune synthèse nouvelle, ni même à aucune unité de vues [2]. Les nécessités d'un enseignement m'ont imposé une révision qui, bien que, dans ces

1. A partir de VAN VLOTEN, *De Opkomst der Abbasiden in Chorasan*, 1890 ; Recherches sur la domination arabe, le chiisme et les croyances messianiques sous les Omayyades, dans *Verh. d. k. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam*, 1894 ; et J. WELLHAUSEN, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, 1902 ; Die religiös-politisch Oppositionsparteien im alten Islam, dans *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen*, 1901.

2. Bibliographie principale dans l'article de B. LEWIS, ʿAbbasides, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., citée désormais comme EI/2. J'ai moi-même reproduit sommairement en quelques lieux des opinions que le nouvel examen fait ci-après ne me permet plus de maintenir exactement.

conditions, le temps ne m'ait pas été donné d'une relecture minutieuse de toute la documentation, m'a paru pouvoir être cependant proposée à l'appréciation des spécialistes. Et c'est elle, sans plus, que l'on trouvera ci-après.

L'enquête ici conduite ne porte pas sur tous les aspects du problème. Il est bien évident qu'il y a dans les derniers temps du régime omayyade une crise profonde, institutionnelle, sociale, intellectuelle, sans laquelle il n'aurait pas été renversé, et qui constitue, du drame final, le conditionnement fondamental. J'en ai moi-même résumé ailleurs les éléments, tels que plusieurs chercheurs les ont progressivement dégagés, et je le rappelle ici pour exclure toute équivoque sur ma pensée. Il n'en reste pas moins que la lutte contre les Omayyades n'a pas été conduite par les hommes de ce temps au nom d'un programme concret de revendications politiques ou sociales, mais simplement, à partir d'une espèce de dénonciation, implicitement tenue pour acquise, d'un comportement impie de la dynastie régnante, au nom de droits revendiqués pour la Famille du Prophète, considérée par ses partisans comme seule qualifiée pour comprendre et appliquer la Loi ; et c'est un fait qu'au sein de cette Famille, une branche l'a emporté, qui n'est pas celle à laquelle la littérature courante donne l'impression que le succès eût dû aller. Pour limité que soit le problème de situer exactement les combattants et le développement progressif de leurs chances respectives, il n'en est donc pas moins inévitable — et les conclusions auxquelles nous aboutirons pourront tout de même avoir des répercussions sur notre appréciation plus générale des facteurs de la Révolution.

L'image traditionnellement présentée de la Révolution abbaside se ramène, un peu grossie, à ceci. Aux Omayyades s'oppose un mouvement shî'ite, favorable à la descendance de Mahomet par son gendre, 'Alî, et spécialement fort chez les Iraniens, mécontents de la domination arabe. Les 'Abbâsides, branche latérale de la Famille, par un savant double-jeu utilisent la force de ce mouvement pour en confisquer le bénéfice, et, parvenus au pouvoir avec leurs auxiliaires iraniens, se retournent contre leurs alliés shî'ites d'hier et font régner les conceptions « sunnites » qui en somme continuent le régime omayyade.

Sans parler des contradictions qu'un examen serré fait apparaître dans la documentation, cette version se heurte évidemment à deux difficultés préjudicielles : d'abord, comment se fait-il que les Shî'ites se soient laissé jouer, et, une fois joués, n'aient pas sérieusement réagi ? Ensuite, comment les 'Abbâsides ont-ils pu opérer une telle volte-face doctrinale ? Bien entendu, nous ne pouvons à priori déclarer impossibles ces deux scénarios, les Shî'ites ont pu se laisser jouer, et les 'Abbâsides donner un exemple, entre d'autres que l'Histoire connaît, de retournement. Mais nous devons regarder de près si vraiment la documentation rend inévitable cette solution, et l'on commence à se rendre compte que ni les Shî'ites ni les 'Abbâ-

sides n'ont peut-être toujours été ce que la littérature postérieure les fait, à un coup d'œil superficiel, apparaître.

Une difficulté majeure de l'histoire musulmane des deux premiers siècles réside en effet dans le fait que nous n'en avons pas de sources contemporaines. En ce qui concerne notre objet présent, celles que nous avons se divisent en deux groupes principaux, dont le raccord est assez difficile à faire. Il y a d'une part des chroniqueurs, qui nous rapportent l'histoire événementielle des soulèvements, d'autre part des « hérésiographes », qui cataloguent les sectes ou mouvements en lesquels se répartit l'Islam, en donnant quelques informations sur leurs doctrines respectives. Ces hérésiographes, dont les œuvres importantes s'échelonnent du début du xe siècle (al-Ash'arî, le shî'ite Naubakhtî) au milieu du xiie[1], ont fait un travail tout à fait remarquable quant à l'étendue des informations et à l'objectivité de la présentation ; néanmoins ils ont des défauts préjudiciels : écrivant en des temps où la nature des groupements et sectes a profondément changé, ils ont tendance à se figurer les groupements anciens comme classés par rapport à un schéma valable de leur temps, et comme ayant toujours professé les doctrines qui ne sont en fait attestées qu'à partir d'un certain moment ; en outre, leur but n'étant pas de faire à proprement parler de l'histoire, ils juxtaposent des groupements qui, en réalité, se succèdent et dont, par conséquent, les adeptes peuvent être les mêmes gens passés de l'un à un autre, et bien entendu omettent toute donnée sur leur importance et leur activité, plaçant ainsi sur le même plan de petites sociétés insignifiantes, voire peut-être imaginaires[2], et des mouvements de large portée et d'action efficace.

Les matériaux utilisés par les chroniqueurs sont aussi en gros ceux dont ont fait leur profit des recueils biographiques, dont le plus intéressant est constitué par les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd[3], en raison de leur date antérieure à tout le reste de la littérature disponible ; dans la même catégorie peuvent

1. Al-Ash'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, éd. H. Ritter, 1929-1930, ou Caire 1329-1950 (utilisée ici) ; Naubakhtî (attribué à), *Firaq al-Shî'a*, éd. H. Ritter, 1931 ; Malâtî (deuxième moitié du xe siècle), *al-Tanbîh*, éd. Dedering, 1936 ; al-Kashshî, *Akhbâr al-ridjâl*, éd. Bombay 1317 h. ; 'Abdalqâhir al-Baghdâdî, *al-Farq baina'l-firaq*, éd. Caire 1910 (xie siècle), utilisé dans la traduction anglaise de la partie intéressée par A. Halkin, 1935 ; Ibn Hazm (Espagne, xie siècle), *al-Faṣl fî'l-milal*, d'après Friedländer, The heterodoxies of the Shî'a, dans *Journal of the Amer. Or. Soc.*, XXVIII/1908-XXIX/1909 ; Sharastânî, *al-Milal wa'l-nihal*, éd. Cureton, 1847 ; et quelques épigones. Voir H. Laoust, *Revue des Études islamiques*, 1961.

2. Parce que, entre autres raisons, plusieurs ont voulu à tout prix retrouver le nombre de soixante-treize sectes entre lesquelles la tradition affirme que devra se diviser la Communauté. Il est évident que, parmi leurs sources, les mentions succinctes permettent rarement de bien distinguer ce qui serait une vraie secte de ce qui n'est que la clientèle occasionnelle d'un individu.

3. Éd. Sachau, 9 vol. (le plus important pour nous est le cinquième). Voir aussi les *Ansâb al-Ashrâf* de Balâdhurî, dont l'œuvre, seulement depuis peu retrouvée au complet, n'est encore que partiellement éditée. J'ai consulté en outre la copie partielle de Paris.

encore être rangés divers recueils de nature composite[1]. Dans l'ensemble, ces ouvrages sont connus depuis un certain temps[2]; cependant tout récemment a été publiée une chronique anonyme[3] qui a fait des données d'une ancienne source abbaside un usage par endroit plus complet et plus précis que nos sources classiques et, tout en leur étant apparentée, leur apporte des compléments précieux grâce auxquels peuvent être assurés ou doivent être modifiés les résultats jusqu'ici un peu plus vaguement proposés.

Non seulement ces deux catégories de sources nous présentent des faces différentes des événements, mais, selon que les auteurs sont favorables au shî'isme ou aux 'Abbâsides, et leurs sources antérieures à tel ou tel des mouvements plus anciens, ils en colorent différemment l'exposé. Cela ne consiste pas uniquement en ce que leur sympathie va vers l'un ou vers l'autre, mais bien souvent les mêmes hommes, dont l'attitude effective avait pu prêter à controverse, sont revendiqués comme leurs par les tenants de diverses causes, des chefs 'alides, par exemple, présentés par Ibn Sa'd comme antishî'ites. Quant aux partisans des 'Abbâsides, ils tendent à donner une importance autonome ancienne à un mouvement dont d'autres sources nous donnent une impression moins grandiose.

Le mouvement abbaside est né dans une ambiance dont il importe de rappeler sommairement deux éléments. D'abord, comme il est bien connu, l'Islam, mêlant intimement le politique et le religieux, des tendances religieuses peuvent revêtir une forme politique, et réciproquement des mouvements sociaux, voire des coteries personnelles prendre une portée religieuse. D'autre part, ce à quoi l'on fait moins communément attention, l'Islam, à partir du moment où il sort d'Arabie, est en contact avec des

1. D'Abu'l-Faradj al-Isfahânî les *Maqâtil al-Tâlibiyyîn*, éd. Caire 1328/1949, et le *Kitâb al-Aghânî*, éd. Caire 1323, 20 vol., le 21e, éd. Brünnow 1883, index par I. Guidi 1895-1900; d'al-Mubarrad, le *Kâmil*, éd. Wright; d'Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-Farîd*, éd. 1940, surtout livre IV; etc.

2. La principale chronique reste bien entendu toujours les *Annales* de Tabarî, éd. De Goeje, etc., dont pour nous comptent les vol. II/2 et 3 et III/1. Des autres, la plus importante pour notre objet présent est le *K. al-Akhbâr al-Tiwal*, d'Abu Hanîfa Dinâwarî, éd. Guirgass avec index, etc., par Kratchkowsky, 1887, 1912; voir aussi le *K. al-Ma'ârif* d'Ibn Qutayba, les fameuses *Prairies d'Or* de Mas'ûdî, éd. trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, surtout le vol. V; Ya'qûbî, *Histoire*, cité dans l'éd. de Beyrouth; les anonymes *Hadaïq fi'l-Haqâ'iq*, éd. De Goeje, dans *Fragmenta Historicorum Arabicarum*, I; Djahshyarî, *Ta'rîkh al-Wuzarâ'*, éd. Caire 1938; etc.

3. Par Griyaznevitch, Moscou, 1961, sous le titre *Arabskii Anonym*, avec traduction russe et commentaire, d'après un manuscrit de Leningrad jusqu'ici seul connu. Cependant en même temps 'A. 'A. Dûrî a signalé (*Madjalla Kulliyat al-Adab*, Bagdad, 1960, *Dû' djadîd fi'l-da'wat al-'abbâsiyya*) un ouvrage manuscrit d'histoire 'abbâside existant à Bagdad, dont il est évident, d'après les extraits et analyses qu'il fournit, qu'il est soit identique soit de très près apparenté à l'*Anonyme* de Griyaznevitch. L'*Anonyme*, sous la forme de Leningrad, est écrit au xie siècle; mais il est évident qu'il reproduit une information beaucoup plus ancienne, apparemment du premier siècle du Califat 'abbâside.

populations, dont des membres peu à peu l'adoptent, parmi lesquelles non seulement avaient régné les grandes religions classiques, mais aussi diverses doctrines, liées par exemple au manichéisme, à son dérivé le mazdaqisme, et à la gnose ; et à ces doctrines la désorganisation des clergés et des États qui les avaient soutenus, l'indifférence égale avec laquelle les traitent les nouveaux maîtres, apportent les chances d'une prolifération anarchique inconnues d'elles auparavant. Or, pendant le premier siècle, l'Islam n'est pas encore une religion aux dogmes bien définis et il n'y a pas de corps de savants officiellement habilités à en préciser les limites, de telle façon qu'il n'est pas, comme il le sera plus tard, préservé contre la pénétration éventuelle de doctrines que la postérité jugera incompatibles avec lui ; presque rien n'y est taxé d' « hérésie » au sens que nous sommes habitués à donner à ce mot ; des doctrines particulièrement aberrantes peuvent scandaliser tel ou tel : dans l'ensemble, les mouvements qui se combattent le font en raison du danger que politiquement ils présentent les uns pour les autres. Au surplus, si l'on considère la Communauté musulmane dans son ensemble, l'impression dominante est que les problèmes qui, moralement, y préoccupent le plus les esprits ne sont pas encore, comme ils le deviendront, de l'ordre du dogme *stricto sensu*, mais concernent avant tout l'organisation du Pouvoir, d'un Pouvoir musulman[1].

Tout le monde est d'accord que la Révolution abbâside est, en un sens, l'aboutissement d'un mouvement dont les origines remontent aux origines de l'État musulman. Le Prophète de l'Islam est mort sans avoir indiqué quelle était, pour l'organisation de la Communauté après lui, la volonté d'Allah. Il y eut un moment de désarroi, il y eut des hommes qui ne purent pas croire que Mahomet était mort, qu'il n'y avait plus de guide inspiré pour les conduire. Le sang-froid, le savoir-faire, le prestige personnel de deux de ses anciens et proches Compagnons, Abû Bakr et ʿOmar, réalisèrent sur eux l'accord des Musulmans, sous la réserve cependant qu'il s'agissait bien entendu, dans la nature de leur pouvoir, de la simple application de la Loi révélée, et non pas de la continuation d'une autorité prophétique. Les conquêtes qu'ils surent organiser témoignèrent du soutien d'Allah, et quelques années purent passer sans qu'il se posât trop de problèmes aux consciences. Cependant ces conquêtes mêmes, en bouleversant complètement les conditions du gouvernement et les caractères des questions qui se posaient à lui, rendaient impossible le simple respect des précédents établis par le Prophète, et ne pouvaient pas ne pas poser des problèmes nouveaux susceptibles de solutions diverses, ne pas donc provoquer des discussions, des conflits, le sentiment, chez ceux qui restaient avant tout fidèles aux souvenirs de la Communauté originelle, de déviations, d'altérations de plus en plus intolérables à Allah. Il eût fallu, pour conserver la

1. Sur le manichéisme sous les Califes, voir spécialement G. Vajda, Les zindiqs au début de la période ʿabbâside, dans *Rivista degli studi orientali*, XVII/1938.

paix et l'unité des Croyants, un surhomme. Au lieu de cela, 'Omar mort, on ne trouva, pour réaliser l'accord, qu''Othmân, un vieux Compagnon, mais de peu d'envergure ; il appartenait à cette aristocratie qorayshite qui, lui mis à part, ne s'était ralliée à l'Islam que lorsque la chose était devenue pour elle une question vitale, mais qui gardait sur les Arabes, encore pleins de traditions tribales, une influence indiscutable : ce fait pouvait aider 'Othmân à gouverner, mais les faveurs, apparemment inévitables, qu'il prodigua à ses parents mécontentèrent les Compagnons et les piétistes, et 'Othmân finit assassiné par des extrémistes qui portèrent au pouvoir un homme jusqu'alors assez effacé, 'Alî[1].

'Alî était le cousin, le fils adoptif, le gendre et le père des seuls descendants de Mahomet. On ne pouvait dire cependant que le Prophète, en lui confiant aucune charge importante, l'eût désigné à une spéciale attention des croyants. Les Arabes n'avaient pas de vraie tradition dynastique, et dans la mesure où des considérations familiales les guidaient, la parenté par les hommes, dans laquelle 'Alî n'était pas seul, comptait beaucoup plus que la parenté par les femmes, en l'occurrence par la fille de Mahomet, Fâṭima ; si 'Alî était l'objet d'un certain respect, c'était comme proche du Prophète, et par sa réputation de scrupuleux observateur de l'Islam : comme d'autres Compagnons. On peut cependant déduire de son comportement sous Abû Bakr, 'Omar et 'Othmân, qu'à part lui — et peut-être quelques amis ou clients personnels partageaient-ils ce sentiment — il pensait qu'il eût été le plus digne de succéder au Prophète, sans que cela le poussât à des actions proprement revendicatives ni au refus de l'allégeance au chef choisi par l'accord de la Communauté ; peut-être tendait-il à considérer qu'il avait qualité de juge de l'acceptabilité de ce chef. Sans doute aurait-il été maintenant admis par l'ensemble des croyants, si son avènement n'avait pas été le résultat d'un meurtre. Dans une société encore dominée par l'idée de la vengeance du sang, les partisans et la famille d''Othmân ne pouvaient reconnaître 'Alî que sous condition pour lui d'une désolidarisation d'avec les assassins : il ne put ou ne voulut condamner un meurtre qu'il déclara justifié par le comportement du mort. Une guerre civile était donc inéluctable, qu'à elle seule la plupart des croyants considérèrent comme un péché contre la Communauté ainsi déchirée, rompue, péché dont celle-ci se devait de châtier le responsable ou les responsables, quels qu'ils fussent. Le gouverneur de la Syrie, Mo'awiya, de la famille des Omayyades, et proche parent d''Othmân, se posa en champion de la vengeance du Calife défunt. Meilleur politique que 'Alî, il remporta la victoire, et fonda la dynastie omayyade[2].

1. Il suffira ici de rappeler que presque toutes les sources de l'histoire de cette période sont analysées et discutées dans les *Annali dell'Islam* de Caetani, avec exposés conclusifs des faits.

2. La bibliographie de 'Alî, avec un intéressant exposé de sa carrière, est donnée dans

C'est au cours de ce conflit que se dessinent les attitudes entre lesquelles vont pendant des générations se partager les Musulmans. Le problème fondamental, qu'ils ressentent comme aussi religieux que politique, est celui de la légitimité du Pouvoir. Tandis qu'un parti, celui des Khâridjites, renvoyant dos à dos les deux rivaux comme également coupables de la rupture de la Communauté, déclara que le Califat devait revenir exclusivement à l'homme qui faisait preuve du meilleur islam, quelle que fût son origine sociale et même ethnique, deux autres, soutenant l'un 'Alî, l'autre Mo'awiya, déduisaient peu à peu de cette prise de position la conscience d'implications doctrinales plus ou moins divergentes. Les partisans des Omayyades ne les eussent certes pas soutenus s'ils les avaient jugés comme n'étant pas de vrais musulmans; mais ils leur étaient attachés surtout par des liens sociaux, et ne les prétendaient pas religieusement infaillibles. Les partisans de 'Alî, amenés à insister sur sa parenté avec le Prophète, retrouvaient l'idée, courante en tant de milieux du Proche-Orient, de l'élection spéciale par Dieu d'une certaine famille, de la perpétuation dans cette famille de quelque manière de vertu spécifique[1]. Certains ne pouvant admettre qu'Allah, même après avoir laissé le Coran, n'eût pas renouvelé aussi aux croyants le don d'un Guide (*imām*), et retrouvaient l'idée, courante aussi, d'une continuité prophétique[2]. Aux Arabes s'ajoutaient les indigènes qui commençaient à se convertir, surtout leurs *mawâlî*, clients ou prisonniers affranchis, auxquels ce type de réflexion était plus familier peut-être, et qui le leur communiquaient plus ou moins. Les textes ne nous permettent de préciser ni le contenu exact, du vivant de 'Alî, ni l'expansion d'idées que la postérité rapporta à un énigmatique 'Abdallah b. Sabâ[3]. De façon ou d'autre elles magnifiaient 'Alî; sa piété s'en indigna, ce qui ne devait pas empêcher les *Sabâiyya*, après sa mort, de développer encore leur système, selon lequel 'Alî, ce personnage historiquement consciencieux mais médiocre, devenait un être surnaturel, soit qu'il participât de l'essence divine, soit que — autre notion trouvée dans l'ambiance proche-orientale — il ne fût pas réellement mort et fût le *mahdî* (= le messie)[4] qui reviendrait à la fin des temps, bientôt. Au stade où nous sommes de l'histoire musulmane, toute proche encore du souvenir du 'Alî réel, rien n'indique qu'une tendance aussi extrémiste ait exercé en fait aucune influence. Simplement un grand nombre de Musul-

l'article de L. Veccia-Vaglieri *sub verbo* dans l'EI /2 ; il vaut encore la peine d'essayer de lire en outre F. Buhl, Ali som Praetendant og Kalif, dans *Festskrift udg. af Københavns Universitets*, 26 septembre 1921 (écrit en 1912). Ajouter enfin J. Pedersen, 'Alî and Moawiya, dans *Acta Orientalia*, XXIII /1959.

1. Par exemple chez les Juifs, dont on sait l'influence sur l'Islam primitif. L'exilarque appartenait à la famille de David.

2. Chez les Manichéens, entre autres.

3. État de la question et bibliographie dans EI /2 *sub verbo*.

4. Voir EI /1 *sub verbo* « *mahdî* ».

mans considérèrent que 'Alî avait été « le meilleur des hommes après le Prophète », et certains y ajoutèrent qu'il avait été désigné par lui comme son successeur, et que la chose avait été étouffée — ce que 'Alî personnellement n'avait, selon toute vraisemblance, jamais dit.

'Alî mort, son fils Ḥasan fit la paix avec Mo'awiya, moyennant finances. Affaire de tempérament, mais qui ne contredisait pas le comportement de 'Alî lui-même envers Abû Bakr, 'Omar et, à ses débuts, 'Othmân. Ceux qui, cependant, avaient soutenu 'Alî, restaient fidèles à sa mémoire, accessibles aux appels venus au nom de sa famille. Par famille, il faut, dans l'usage arabe, comprendre la parenté au sens large, et non une régulière succession de père en fils; le plus vieux de la parenté ainsi conçue est le chef de famille et, pour le moment, Ḥasan mort (vers 769), ce fait porte l'attention non sur ses jeunes fils, mais sur son frère de père et mère, Ḥusayn[1]. C'est à Kûfa, à la lisière sud-occidentale du moyen 'Iraq, l'une des deux villes de garnison fondées par les Arabes, que 'Alî avait trouvé ses plus stables appuis et établi le plus longtemps sa résidence; là qu'il avait trouvé la mort. La persistance, malgré l'Islam, des rivalités tribales, qui se combinent maintenant avec les rivalités régionales, conserve à Kûfa ce rôle de base 'alide, en face de Baṣra, que se partagent d'autres tendances, et de la Syrie, pro-omayyade; les 'Alides cependant continuent à résider en général au Ḥidjâz, au contact des souvenirs sacrés, mais en rivalité, là, avec les chefs d'autres familles. Si cette situation les met à l'écart des dissensions syro-iraqiennes et met leur sécurité personnelle sous une certaine sauvegarde des Lieux-Saints, elle détend évidemment leurs rapports avec leurs partisans. Rien en fait ne prouve qu'ils aient gardé avec eux, du vivant de Mu'awiya, d'autres liens que personnels et sentimentaux, qu'ils aient cherché à maintenir ou reconstituer une *shî'a*, une clientèle politiquement organisée[2]; le seul petit mouvement connu, immédiatement réprimé, n'ayant rien d'un tel caractère et n'étant peut-être pas même reconnu par eux[3]. A la mort de Mu'awiya seulement les circonstances parurent favorables aux pro-Alides kufiotes pour demander à Ḥusayn de venir parmi eux organiser un soulèvement. Rien ne fut préparé réellement, et la petite troupe de Ḥusayn fut arrêtée avant son arrivée, à Kerbéla, Ḥusayn et son fils aîné tués, sans que les Kufiotes se fussent sentis en état de bouger (680)[4]. Sentimentalement, la chose eut cependant un grand retentissement; le meurtre de 'Alî, œuvre d'un khâridjite, n'avait pu être porté à la charge des Omayyades, celui-ci le fut, et une tendance de l'Islam

1. Sur les Alides, voir dans EI /2 l'article général de B. Lewis, et dans EI /1 ou 2 les divers articles relatifs aux principaux Alides individuellement.

2. C'est le sens plus précis que prend désormais le mot.

3. Le mouvement de Hudjr (Wellhausen, *Arab. Reich*, p. 78).

4. EI /1, articles *Husaïn* et *Kerbela*; Wellhausen 92. Les traditions dépréciant généralement les Kufiotes sont peut-être d'inspiration 'abbâside, mais il est difficile, à la lueur des faits établis, de leur refuser toute vérité.

eut ainsi son martyr à venger. Le retentissement de Kerbéla est prouvé par le mouvement de pénitents kufiotes qui, quelque temps après se fit presque volontairement massacrer pour expier la faute de n'avoir su sauver Ḥusayn[1], et par la longue série des mouvements qui seront déclenchés au nom de la vengeance du sang; jusqu'à nos jours il alimente en Perse le théâtre populaire, du genre de nos « Mystères » médiévaux, des *taziyehs*. Mais il n'en est que plus remarquable, et il faut le souligner, qu'aucune élaboration doctrinale du genre de ce que les Sabâ'iyya avaient fait pour 'Alî et de ce que d'autres feront pour des 'Alides ultérieurs ne fut alors esquissée sur la personne de Ḥusayn, qui est tout simplement le chef de la Famille, respecté comme tel et pleuré comme tel[2].

C'est cependant moins de six ans après la mort de Ḥusayn que va se produire l'événement qui, à la lueur de l'histoire ultérieure, apparaît comme d'une particulière portée, bien plus que la chétive tragédie de Kerbéla : la révolte de Mukhtâr[3]. Personnage énigmatique, que la haine a en outre défiguré dans les images de la postérité. La première originalité de son travail est d'avoir décidé d'en finir avec la mollesse des Kufiotes, aux conséquences si graves, et mis sur pied une organisation d'action vigoureuse ; la seconde est d'avoir, pour cela, avec la claire conscience des conséquences inéluctables, fait appel essentiellement non aux notables arabes, mais aux *mawâlî*. Kûfa abritait une proportion considérable de tous ces clients non-arabes. Beaucoup étaient misérables. Les utiliser impliquait de prendre des mesures sociales en leur faveur, et d'abord de leur distribuer, pour leur service, des pensions, comme aux Arabes. Mukhtâr avait-il effectivement des sentiments « démocratiques » ou, plus exactement, était-il de ceux qui voulaient traduire dans la réalité la conviction que l'Islam était une religion ouverte à tous les hommes et non seulement à un peuple maître? Ou ne vit-il dans les *mawâlî* que la meilleure masse de manœuvre pour le succès de sa cause ou de sa personne, une masse d'une fidélité plus sûre que les Arabes divisés en clans, d'une combativité plus garantie que celle des « repentants » et autres Arabes timorés de Kûfa? Au regard de l'histoire, il importe assez peu, en présence du fait que son armée fut avant tout effectivement une armée de *mawâlî* : résolument, lorsqu'il fallut choisir entre eux et ceux des notables arabes, même d'inclination pro-alide,

1. Wellhausen 95.

2. On constate en général que seuls ont été magnifiés des morts dont la fin s'est déroulée hors de la vue de leurs adeptes ordinaires ; pour les autres, le fait d'avoir été tués indiquait de quelque façon qu'ils ne jouissaient pas pleinement de la faveur divine, et qu'en tout cas ils ne pouvaient être le *mahdî*. Voir encore *infra* p. 335 pour Muḥammad b.'Abdallah.

3. Pour tout ce qui suit, on trouvera un point de vue juste et beaucoup de traits intéressants dans Hodgson, How did the Early Shî'a become sectarian, dans *Journ. of the Amer. Or. Soc.*, LXXV/1955. Pour Mukhtâr, p. 3 et 5. Voir encore Moscati, Per una storia dell' antica shî'a, dans *Rivista degli Studi Orientali*, 1955, et Montg. Watt, cité p. 332, n. 1. En général EI/1 *sub verbo*, avec bibliographie. — Mukhtâr avait commencé sa carrière au service de 'Alî (Dinawarî 118, 155, 220).

que révoltait cet égalitarisme, cet emploi direct en tout cas de *mawâlî* qu'ils pensaient devoir être à leur service personnel à eux, contribuer ainsi à leur puissance personnelle.

Doctrinalement il est difficile de savoir ce que prônait exactement Mukhtâr. On lui a attribué les idées de ceux qui, plus tard, se réclameront de sa tradition, sans aucune preuve[1]. On a relevé qu'il encourageait ou tolérait des manifestations cultuelles étrangères à l'usage islamique[2]. Disons que, parmi ses *mawâlî*, si mal encadrés dans un islam encore balbutiant et qui les ignorait, il y avait des habitudes que Mukhtâr a utilisées, des besoins passionnels qu'il a satisfaits, qu'il était, plus qu'un dogmatique, un remueur d'hommes. Il reste que son cri de guerre, le seul fondamental, est simplement la vengeance du sang de la Famille, la revanche de Kerbéla. C'est ce qu'il fait faire à son armée de *mawâlî*, que la réputation publique appelle sa *shurṭa*[3], qu'il lance contre tous les complices du meurtre de Ḥusayn, et dont le chef, le *maulâ* Abû 'Amra Kaysân[4], peut-être à certains égards son inspirateur, deviendra, probablement en mauvaise part dans la langue de ses victimes, l'éponyme des groupes qui, ultérieurement, se réclameront de Mukhtâr[5]. C'est la vengeance de la Famille, certainement, qui fut le moteur du soulèvement, et tout le reste est second, secondaire, quand ce n'est pas imaginaire.

Néanmoins, Mukhtâr ne pouvait se présenter en chef d'une révolte pro-'alide sans faire état d'un chef 'alide. Ce fut Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, fils de la Hanafite, ainsi appelé parce qu'à la différence de Ḥasan et de Ḥusayn, il était fils d'une femme connue sous ce nom, et non pas de Fâṭima[6]. On a voulu voir quelquefois dans le rattachement de Mukhtâr à ce « patron » un choix délibéré de sa part, et un élargissement d'une conception antérieure, en ce sens qu'il aurait abandonné la lignée « fatimide », alors représentée par le fils de Ḥusayn, 'Alî, au bénéfice d'une autre branche, seulement 'alide. Mais, même si l'on croit volontiers que le jeune 'Alî avait sa clientèle[7], il est infiniment probable qu'au sein de la Famille le chef

1. Hodgson, *loc. cit.*

2. Sur le « trône de 'Alî », utilisé comme l'Arche israélite, voir, outre Tabari II 600, Mubarrad 598 sq.

3. Voir à ce sujet le récit syriaque (= Mingana, *Sources syriaques*, I, 1908, p. 183-186 et 194) traduit et étudié par Sachau dans ses *Syrische Rechtsbücher*, II, p. IX-XI.

4. La source la plus éloquente est là, Dinawari 297-298, 300, 305, 308 ; cf. Ibn Sa'd V 72 ; d'après le texte syriaque ci dessus cité, le chef se serait appelé Abu Qarîb Yazîd b.abi Sakhr ; Mas'ûdî V 241 montre que c'est le gouverneur de Nisîbîn, région syriaque.

5. Voir *infra* p. 339 et n. 1.

6. Voir en général l'article de l'EI/1.

7. Je ne crois pas qu'il faille attacher grand poids à l'épisode tardivement raconté par Mas'ûdî, selon lequel V 172-173 Mukhtâr aurait d'abord offert ses services à 'Alî, qui les aurait refusés, tandis que Muḥ. b. al-Ḥanafiyya aurait eu une attitude plus équivoque, à cause de la révolte d'Ibn al-Zubayr et des conseils d'Ibn al-'Abbâs ; selon Ibn Sa'd V 73 il aurait offert ses services aux deux, mais à Muḥ. par priorité ; l'anecdote de Mas'ûdî a sans doute pour objet de faire valoir le jugement de 'Alî, d'un point de vue shî'ite ḥusaynide.

reconnu était maintenant Muḥammad, l'aîné des fils survivants de 'Alî b. abî Ṭâlib, son porte-drapeau, disait-on, dans ses batailles; le fait de n'être pas issu de Fâṭima n'avait pas, dans la société d'alors qui ignorait les successions féminines, la signification qu'il prendra beaucoup plus tard, lorsque, pour s'opposer à leurs rivaux, les « Fatimides » souligneront leur descendance prophétique[1]. Les questions principales ne sont donc pas de savoir pourquoi Mukhtâr s'est rattaché à Muḥammad b.al-Ḥanafiyya, ce qui était normal, mais comment il l'a présenté à ses hommes, et comment Muḥammad lui-même a pris ce serviteur d'une cause mise sous son nom. On dit communément que Mukhtâr a présenté Muḥammad comme mahdî, psychologiquement comprenez : comme celui qui va remporter la victoire là où les prédécesseurs ont échoué; il faudrait savoir cependant si la représentation de Muḥammad comme mahdî est bien antérieure à sa mort ou à celle de Mukhtâr ou en quel sens était alors employé le terme si flottant de *mahdî*[2]. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas Muḥammad lui-même — et cela fera précédent — qui conduit l'entreprise mise sous son nom; il est, lui, à l'abri au Hidjâz; et le comportement de ses adversaires à son égard paraît bien impliquer qu'ils ne l'ont pas tenu pour responsable du soulèvement[3]. Quoi qu'en ait dit Mukhtâr aux siens, il ne paraît pas que Muḥammad lui ait donné aucun ordre. L'a-t-il, après coup, couvert? Il semble avoir été embarrassé, avoir dit à ceux qui le consultaient qu'il pouvait mal désavouer ceux qui combattaient pour les droits de la Famille, sans pour cela avoir dit avec précision qu'il était d'accord avec chacun de leurs actes[4]. Il a cependant été plus compromis, lorsque, les désordres de l'Empire ayant permis à un des chefs de l'aristocratie qorayshite de la Mecque, 'Abdallah b. az-Zubayr, de prendre le pouvoir au Ḥidjâz, celui-ci le mit en prison pour refus de reconnaissance, et qu'il dût solliciter Mukhtâr d'envoyer une troupe le délivrer : ce qui fut fait, sans cependant qu'il se rendît à Kûfa[5]. Il n'est guère douteux que Muḥammad a été débordé; il ne se croyait nullement mahdî; lorsque le mouvement de Mukhtâr aura été écrasé par le frère d'Ibn az-Zubayr, puis que l'Omayyade 'Abdalmalik aura reconstitué à son profit l'unité de l'Empire, il ne sera pas inquiété, et

1. D'après Ya'qûbî 262, Ibn al-Zubayr se moquait des « descendants des Fâṭima ». Sa révolte aurait été inconcevable si l'on tenait à une descendance du Prophète par Fâṭima. D'autres se moquaient des « fils d'une femme ».

2. Voir Hodgson, *loc. cit.*, et EI/1 *sub verbo* « *mahdî* ». Sur un ascète de la même époque tenu par certains pour *mahdî*, voir Ibn Sa'd V 21. Mukhtâr se disait — comme plus tard les chefs de la mission 'abbâside — « vizir et homme de confiance *amîn* de la Famille » (Ibn Sa'd V 72).

3. Lorsque Mukhtâr a été tué, Muḥammad n'a pas été inquiété.

4. On discute sur l'authenticité d'une lettre écrite par Muḥ. à Ibn al-Ashtar, notable shî'ite de Kûfa que grâce à elle Mukhtâr convainquit. Forgerie de celui-ci? Mubarrad 598 la croit vraie, mais chez lui Muḥ. se borne à y dire : « Je ne vois pas de mal à ce que Dieu serve nos droits par la main de qui il veut de ses créatures. »

5. Une fois libéré, Muḥammad fait le Pèlerinage escorté par ses libérateurs.

finira même, après quelques tiraillements, par faire allégeance au Calife, puisqu'il avait réalisé pratiquement sur son nom l'unanimité des croyants[1]. Cependant il ne faut pas exagérer jusqu'à dire qu'il s'est complètement désintéressé du mouvement ; nous verrons qu'il a dû après la défaite rester en contact avec les survivants, et il serait difficile de le comprendre s'il les avait désavoués vraiment.

C'est ici que la postérité fera intervenir la notion de *taqiya*[2]. D'après ce principe, il est légitime pour l'imâm et à fortiori pour ses fidèles de dissimuler leur position s'il risque d'y avoir dans sa manifestation un danger de destruction inutile. Il n'y a pas lieu de penser que cette doctrine soit primitive ; elle a été appliquée à posteriori à des hommes tenus pour avoir été des imâms, pour expliquer qu'ils n'aient pas proclamé leur qualité. L'impression réelle est que la conviction qu'ils avaient de leur dignité n'allait pas jusqu'à justifier à leurs yeux même une rupture de la communauté ni rendre à priori indignes tout autre détenteur du Pouvoir.

C'est à partir de la mort de Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya (en 701) que l'étude se complique. Les chroniqueurs pratiquement ignorent tout mouvement jusqu'en 737, où ils signalent la répression exercée contre deux groupes kufiotes, puis en 740-743, où se produit la révolte de Zayd b. ʿAlî b. Ḥusayn prolongée par celle de son fils Yaḥya, enfin 744-749 où a lieu celle de ʿAbdallah b. Mu'awiya ; ils savent cependant que parallèlement s'est organisé dans l'ombre un autre mouvement qui éclate avec la révolution khurâsânienne de 747-749, terminée par la victoire générale des ʿAbbâsides sur les Omayyades. Cependant ces ʿAbbâsides auront à liquider plus tard encore un autre mouvement, celui de Muḥammad b.ʿAbdallah, dont les antécédents remontent à la période antérieure à leur propre soulèvement. Les hérésiographes, quant à eux, nous énumèrent de nombreuses subdivisions du shî'isme, qui ne sont pas toujours faciles à situer dans ce schéma chronologique, et dont seulement quelques-unes correspondent aux mouvements ouverts connus des chroniqueurs. Du moins peut-on essayer de les classer partiellement dans le temps. On constate en effet que, dans les auteurs anciens les mieux renseignés, beaucoup d'entre elles sont définies d'après la position prise au sujet de la succession d'un imâm — qu'elles sont donc nées évidemment au lendemain de sa mort. Par contre le fait de rencontrer le nom d'un imâm dans une série ne signifie pas forcément — non plus que cela n'exclut — qu'il ait été tenu réellement pour tel par d'aucuns de son vivant, mais seulement peut-être que sa présence a été ultérieurement jugée nécessaire pour justifier les prétentions de celui (ou de ceux) par qui la série se clôt. Les autres doctrines mises dans un certain nombre de cas au compte d'une « secte » ne doivent pas être considérées en général comme étant la raison de leur constitution,

1. Ibn Saʿd V 69-70, 73-81, surtout 74 et 78.
2. Voir EI/1 *sub verbo.*

mais comme des développements ultérieurs dans un groupe dont l'origine est à rechercher uniquement dans l'identité de la personne qu'il admet pour imâm. Nous rencontrerons certes un ou deux cas inverses, mais dont, dans le cadre de l'histoire générale, l'importance apparaît, pour notre période, comme tout à fait secondaire.

Cela étant, que se passe-t-il après Mukhtâr et Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya? Plus tard, les fidèles des descendants de Ḥusayn déclareront que l'imâmat s'est transmis héréditairement de celui-ci à son fils 'Alî (qu'on appellera du surnom honorifique de Zayn al-'Abidîn, Parure des Croyants), et ainsi de suite de père en fils. Nous avons déjà dit qu'en réalité la Famille, ou en tout cas les Ḥusaynides, considérèrent comme leur *shaykh* Muḥammad b. al-Ḥanafiyya. Celui-ci disparu, 'Alî devenait l'aîné des survivants, et sans doute un certain respect l'entoura-t-il pour cette raison ; il paraît avoir eu authentiquement une réputation de piété et droiture[1]. Mais absolument rien ne permet de supposer qu'il ait jamais voulu tirer de cette situation ni de sa clientèle aucune organisation politique, aucune *shî'a* ; même sur le simple plan doctrinal, il est remarquable que, à la différence de ce qui a lieu pour son grand'père 'Alî et pour son petit-fils Dja'far, son nom à lui n'est pratiquement jamais invoqué dans la littérature postérieure[2] ; aucune « secte » ne s'est constituée autour de lui, et nous entendons seulement parler d'un groupe qui s'est rallié à lui, après la mort du fils de Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, Abû Hâshim, qu'il avait d'abord suivi[3] ; il mourut bientôt après, et il n'y a aucune trace d'une quelconque activité historique de ce groupe, qui doit avoir été uniquement une clientèle familiale, prise comme une *shî'a* par les hérésiographes postérieurs. La position personnelle de 'Alî pouvait avoir été quelque peu handicapée, bien que ce ne fût pas un déshonneur, par le fait que sa mère était une esclave ; du moins cela le mettait-il en quelque infériorité par rapport à ceux de ses parents nés de mère libre et épouse légitime.

Cependant, à mesure que le temps passait, la Famille devenait de plus en plus nombreuse, ses membres cessaient d'habiter tous au même endroit, ils se disputaient même la gestion, avec les bénéfices qu'elle comportait, des biens qu'ils prétendaient tenir (sans que le Calife en convînt toujours) de la volonté du Prophète. Il est donc normal que, quel que soit le *shaykh* de la Famille, certains de ses membres aient un comportement autonome et mal connu ou mal vu de lui[4]. Tel fut le cas d'un des fils de Muḥammad

1. Pas d'article à son nom dans l'EI.
2. Hodgson 10.
3. Al-Ash'arî 95.
4. Par exemple, un frère d'Abu Hâshim (voir *infra*), al-Ḥasan, est tenu par Ibn Sad V 241 pour l'initiateur de la doctrine murdj'ite qui, sans être absolument inconciliable avec les revendications 'alides, objectivement à cette date servait la dynastie régnante. Un fils de 'Alî b.abî Ṭâlib, 'Ubaydallah, servit Mus'ab, le frère d'Ibn al-Zubayr, contre Mukhtâr (Ya'-

b. al-Ḥanafiyya, Abû Hâshim, qui, lui aussi fils d'esclave et un peu plus jeune que 'Alî b. Ḥusayn, ne pouvait jouir sur la Famille d'une autorité générale, mais qui devait à l'affaire de Mukhtâr, à laquelle son père avait été mêlé, d'avoir conservé une clientèle personnelle secrète dans le milieu des survivants restés fidèles, *mutatis mutandis*, à leur ancien espoir. A vrai dire, nous ne pouvons mesurer ni leur importance numérique ni, s'ils en eurent, leur activité; nous ne pouvons préciser quelles étaient alors leurs idées. Tout ce que nous savons est qu'à sa mort Abû Hâshim est entouré d'anciens sectateurs de Mukhtâr, y compris un fils même de ce dernier, Muḥammad, et le fils de ce Badjîr qui avait trouvé une mort héroïque à la suite de celle de son chef[1]; on ne peut donc douter que, comme l'avait pressenti déjà Wellhausen après Van Vloten sur la base d'informations moins précises que celles dont nous disposons aujourd'hui, il y ait une continuité de Mukhtâr à Abû Hâshim (et à ses successeurs que nous retrouverons)[2], qui implique la probabilité, on l'a dit, de contacts conservés entre les Mukhtâriens et Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya lui-même. Il se peut qu'au delà de Kûfa ces hommes aient noué quelques relations au Khurâsân, dont nous reparlerons plus loin[3]. Et, cousin charitable, Zayd, que nous reverrons, ne manquait pas de dénoncer aux Califes, lorsque cela pouvait le servir, la *shî'a* d'Abû Hâshim, si bien que l'un d'eux, Sulaymân, se méfia quelque peu de lui, et que, Abû Hâshim étant mort au lendemain d'une visite à la Cour, on pensa qu'il avait été empoisonné[4]. Rien ne prouve cependant qu'il y ait eu ni un mouvement puissant — bien au contraire, on le verra — ni que nul ait songé, pour le moment, à la possibilité d'aucun nouveau soulèvement.

Il s'en faut, au surplus, que tous les partisans de son père aient suivi Abû Hâshim. Des groupes apparemment plus importants, auxquels se rattachent deux poètes illustres, eurent l'impression que, disparu le dernier fils de 'Alî, il n'y avait plus place pour de nouveaux imâms. Certains professèrent qu'il n'était pas mort, qu'il était caché dans la localité hidjazienne où s'était achevée sa vie, et qu'il reviendrait, authentique mahdî cette fois[5]; mais, parce qu'une telle attitude exclut un rattachement absolu à aucun chef vivant en attendant qu'on ait découvert celui-là qui saura convaincre ses tenants qu'il est le mahdî attendu, la portée historique

qûbî 263; cf. cependant Mas'ûdî V 227. En général les Ḥusaynides vivent à Médine, les Ḥasanides à La Mecque. Cf. ce que nous dirons plus loin de certains 'Abbâsides.

1. *Anonyme Griyaznevitch* 246b, 248a, 249b-250a; cf. Tabari II, 700.

2. Les circonstances de la mort d'Abu Hâshim sont également rapportées de façon intéressante, sur la base d'une documentation ancienne, par le mu'tazilite shî'ite tardif Ibn abi'l-Ḥadîd, *Shạrh Nahdj al-Balâgha*, II, 211-212.

3. *Infra*, p. 316.

4. *Anonyme Griyaznevitch*, 246b.

5. C'est le cas des poètes Kuthayyir Hamza et, à la génération suivante, al Sayyid al-Himyârî, qui, vieux, peut-être changea d'avis.

de ce groupe réside plutôt dans les élaborations doctrinales qui peuvent s'y faire que dans aucune organisation politique. Il y a contradiction entre de telles idées et les prétentions, quand ils en ont, des 'Alides vivants, et elles sont apparemment étrangères à Abû Hâshim. Il est probable qu'elles ont pris naissance en milieu *maula*, bien que par la suite des Arabes, comme les poètes précités, aient pu les faire leurs, et qu'inversement tous les *mawâlî* entraînés jadis par Mukhtâr ne les aient pas professées.

Il faut insister sur ce point, parce que les développements que prendra plus tard le mouvement issu d'Abû Hâshim ou de sa *shî'a* confèrent un intérêt particulier à une juste appréciation de ses positions. Les hérésiographes le considèrent en général comme une des branches des Kaysâniyya, et, parce qu'on part de la conviction que Mukhtâr était un « extrêmiste », on en conclut que les Kaysâniyya qui, on l'a vu, sont un autre nom des Mukhtâriyya, le sont forcément. A vrai dire, les hérésiographes sont très mal renseignés sur les Kaysâniyya, et ne savent même plus très bien qui était leur éponyme[1], parce qu'à la différence d'autres « sectes », celle-ci, sous la forme et le nom qu'elle portait alors, ne devait pas laisser de leur temps de descendants. Que devons-nous appeler « extrêmistes », *ghāliyya*? Le contexte où ce mot est employé ne laisse pas de doute : sont extrêmistes ceux qui « exagèrent » à propos d'un personnage, c'est-à-dire lui confèrent des attributs suprahumains. Il est vrai que certains, à la mort de Muḥammad b. al- . anafiyya, le firent pour lui, et que d'autres plus tard, en partie issus du milieu d'Abû Hâshim, devaient le répéter pour des prétendants ultérieurs. Rétroactivement ils l'imaginèrent peut-être alors d'Abu Hâshim même, mais il ne semble pas que ç'ait été jamais le cas de sa *shî'a* proprement dite, qui se contentait de voir en lui l'héritier humain de son père, et n' « exagérait » peut-être même pas non plus pour Muḥammad b.al-Ḥanafiyya lui-même[2]. L'hérésiographe le mieux renseigné sur les situations anciennes, al-Ash'arî, qui distingue, parmi les shî'ites, les « extrêmistes » et les râfiḍites, tout en connaissant certains groupes kaysâniyya « extrêmistes », classe en fait le mouvement en général parmi les râfiḍites, c'est-à-dire, dans son optique, les modérés, ceux qui n'introduisent pas dans l'Islam de doctrine inédite.

Ce qu'on peut simplement dire est que, d'une manière générale, à partir du moment où l'identité de l'imâm légitime devient sujette à controverse et où apparaissent des chefs que la Famille ne reconnaît pas tout entière, il est pratiquement nécessaire pour eux et leurs adeptes de trouver une

1. Certains pensent qu'il s'agit d'un simple surnom — mal expliqué — de Mukhtâr, d'autres d'un client de 'Alî de ce nom (qui a effectivement existé), et ceux qui savent qu'il a été le chef de la *shurṭa* de Mukhtâr n'expliquent pas pourquoi ce fait pouvait fournir l'origine du nom d'une secte politico-religieuse. — On a appelé les partisans de Mukhtâr aussi *khashâbiyya* (voir EI/1 *sub verbo*) en raison de leurs bâtons de bois fameux.

2. Voir p. 315 et 317 (Bayân et 'Abdallah) et surtout al-Ash'arî 67 sq. et 94.

justification autre que la filiation pure et simple. Des « extrêmistes », qui pensaient trouver dans l'imâm quelque vertu supérieure à l'humanité, y ajoutaient — emprunt à de vieilles croyances orientales ou au manichéisme — la métempsychose, tout au moins dans son cas, l'âme quelque peu surnaturelle d'un imâm passant au suivant; mais de toute façon, que l'on adoptât ou non cette vue de l'esprit, cela ne donnait pas un moyen concret de le reconnaître. D'aucuns tiendront pour un Conseil (*Shūrā*) de la Famille, d'autres estimeront que l'imâm est celui qui mérite l'imâmat par son combat et sa science (ce sera plus tard la doctrine zaydite (voir *infra*). Et une idée qui se répand dans de larges milieux est que l'imâm vivant est celui que l'imâm précédent a désigné[1]. On voit qu'il n'y a là aucune idée nécessairement « extrêmiste ». Nous ignorons si Abû Hâshim avait été l'objet de quelque désignation par son père, qui ne se considérait peut-être pas comme un véritable imâm; mais nous verrons que lui en tout cas se désigna, ou fut considéré comme s'étant désigné un successeur, encore qu'il reste à savoir ce qu'on mettait au juste dans cette succession[2]. Deux ou trois groupes cependant, qui n'admettront pas cette succession, développeront des idées de métempsychose au bénéfice d'autres candidats, qui concrètement paraissent avoir eu à une exception près peu d'importance[3]; de toute façon il faut souligner que la croyance à la métempsychose s'oppose à la forme d' « extrêmisme » madhiste dans la mesure où elle invite à suivre un chef vivant et non à attendre le retour ultérieur d'un disparu.

En somme on voit très bien se dessiner une permanente dualité. Des idées, qualifiables ou non d' « extrêmes », circulent dans certains des milieux qui entourent divers prétendants; mais elles ne sont pas proprement celles de ces prétendants, qui parfois même les désavouent, elles ne sont pas celles qui rallient autour d'eux l'ensemble de leurs adeptes. La raison qui opère ces ralliements est leur appartenance à la Famille, avec les motifs qu'on a de croire qu'ils en sont les meilleurs représentants. Peu importe que les divers adeptes ne se représentent pas toujours exactement de la même façon les caractères qu'implique cette appartenance; c'est elle, et

1. Ibn Sa'd V 239 nie que de tels testaments aient jamais existé.

2. A cette question se rattache celle des connaissances de l'imâm, dont on discute pour savoir si elles ont un caractère surnaturel ou s'il est seulement, à cet égard aussi, «le meilleur des hommes ». D'après l'*Anonyme* de Griyaznevitch, les « connaissances » de Muḥ. b. Ḥ. auraient consisté en une vieille « feuille jaune » que ses frères Ḥasan et Ḥusayn lui auraient transmise comme un fragment de leur science auquel il aurait eu droit; mais cette feuille, sous ses successeurs, se serait elle-même perdue. Il est curieux de constater à quel point sont humains les renseignements qu'elle était censée avoir contenue : « la révélation » des partisans khurâsâniens et des signes qui leur procureraient la victoire; ce qui aussi date et localise l'histoire.

3. Le seul important est 'Abdallah b. Mu'awiya (*infra*); pour d'autres, voir al-Ash'arî 94 et *infra*, p. 329.

elle seule d'abord, qui est le ciment entre eux, le moteur des divers mouvements.

La mort d'Abû Hâshim et les circonstances qui la suivent marquent un nouveau tournant et posent de nouveaux problèmes. Une version assez largement représentée rapporte en effet qu'ayant ressenti les effets du poison (voir ci-dessus) à proximité du village de Humayma (sur les confins palestino-arabes), où habitait 'Alî b.'Abdallah b.al-'Abbâs, c'est-à-dire le petit-fils de l'oncle du Prophète al-'Abbâs, il se rendit chez lui et testa en faveur du fils de ce 'Alî, Muhammad : ainsi aurait pris naissance la *da'wa* (Mission) proprement 'abbâside (vers 716)[1]. Mais des auteurs modernes ont pensé que cette histoire était une invention 'abbâside destinée à justifier la substitution de la dynastie 'abbâside victorieuse à la lignée 'alide jusqu'alors seule envisagée, par elle-même et dans l'opinion, comme destinée à la direction de la Communauté[2]. Les hérésiographes nous montrent qu'effectivement certains groupes tinrent pour d'autres successeurs, un frère puis un neveu d'Abû Hâshim (après quoi, ceux-ci n'ayant pas eu de progéniture, on se rallia à l'idée du retour futur de Muhammad ibn al-Hanafiyya), ou même de complets étrangers à la famille alide, Bayân (voir *infra*) ou un Abû Harb qui ne fut peut-être qu'un maillon ultérieurement trouvé pour rattacher à Abû Hâshim le prétendant 'Abdallah b.Mu'awiya (voir *infra*) ; sans parler, on l'a dit, de quelques-uns qui s'avisèrent de l'existence de 'Alî b.Husayn[3]. Tout cela témoigne que, pour une certaine fraction de l'opinion, Abû Hâshim avait eu une suffisante importance pour qu'on tînt à se relier à lui ; mais il faut bien convenir qu'en dehors du groupe de Bayân, ces tendances n'ont laissé dans l'histoire aucune trace d'une activité effective. Certes on devine bien qu'après le triomphe des 'Abbāsides l'historiographie a mieux conservé le souvenir de leurs origines que celui des autres ; elle n'a tout de même pas un caractère si monolithique, il s'en faut, qu'aucune allusion ne se rencontrerait à ceux-ci s'il y avait vraiment eu de leur part des initiatives importantes.

La question de la réalité du testament d'Abû Hâshim en faveur de Muhammad b.'Alî n'a plus aujourd'hui l'importance qu'elle pouvait paraître avoir encore récemment[4]. Il n'est à peu près plus possible, en effet, maintenant de douter que des hommes de la *shî'a* d'Abû Hâshim aient porté leur allégeance à Muhammad, et que celui-ci se soit comporté comme leur imâm ; c'est même à l'occasion de la mort d'Abû Hâshim et de ce transfert

1. Le récit le plus détaillé est maintenant celui de l'*Anonyme Griyaznevitch* 247b sq. ; voir aussi *supra*, p. 308, n. 2. Pour les autres sources et leur examen, il suffit de renvoyer à l'article de Moscati, Il testamento di Abu Hâshim, dans *Rivista degli studi orientali*, 1952.

2. C'est l'opinion de Wellhausen 313-314 ; on a même supposé (De Goeje) que c'étaient les 'Abbâsides — *is fecit cui prodest* — qui avaient empoisonné Abu Hâshim.

3. Voir surtout al-Ash'arî 94-96, et *supra* p. 297, n. 1.

4. Pour l'argumentation antérieure à la publication de l'*Anonyme*, voir Moscati, *art. cité*, p. 308, n. 2.

que nous apprenons leurs noms, dont certains nous ont permis d'établir sans conteste le lien avec le mouvement de Mukhtâr[1]. Est-ce qu'effectivement Abû Hâshim a fait un testament en faveur de Muḥammad, et, dans l'affirmative, en quoi précisément consistait-il? Nous ne le saurons jamais, mais ce qui importe est que le bénéficiaire s'est comporté en héritier, et qu'il y a effectivement un mouvement qui a fondé son action sur cette proposition, et qui a été conduit par des hommes qui étaient personnellement passés du service d'Abû Hâshim mort à celui de Muḥammad. Le scepticisme sur le testament même n'a donc plus grande portée, et il n'y a pas de raison de douter systématiquement des textes. Il y en a d'autant moins que plus tard les 'Abbâsides, parvenus au pouvoir, établiront leur légitimité sur leur descendance directe d'al-'Abbâs[2], et que par conséquent il devenait à ce moment de leur intérêt de faire disparaître la connaissance de leur lien avec le mouvement limité d'Abû Hâshim, même s'il avait été de leur intérêt d'abord de l'accréditer; ce qu'on peut en tout cas dire est que l'historiographie qui reproduit l'histoire du testament conserve non pas une version officielle 'abbâside du temps du Califat, mais une conviction ancienne, du temps même où se situe notre présent exposé.

La famille 'abbâside avait-elle donc des titres à entrer en lice parallèlement aux 'Alides? Ni l'ancêtre, al-'Abbâs, ni son fils 'Abdallah[3] n'avaient jamais tenu auprès du Prophète la place de 'Alî ni été l'objet du même respect public; jamais ils n'avaient prétendu à autre chose qu'à avoir de bonnes places dans la société nouvelle. Al-'Abbâs, grandi tendancieusement par l'historiographie 'abbâside, apparaît essentiellement comme l'homme qui a travaillé en temps opportun au rapprochement entre Mahomet et l'aristocratie qorayshite; c'est un musulman plus ancien qu'elle, mais ce n'est pas un musulman de la première heure. Il a reçu du Prophète l'emploi lucratif de l'approvisionnement, surtout en eau, des pèlerins à la Mecque, et les premiers Califes le lui confirmèrent; mais il n'en avait pas exercé de plus importants politiquement lorsqu'il mourut en 653, âgé, dit-on, de quelque quatre-vingt-huit ans lunaires. Son fils 'Abdallah est considéré comme l'un des plus grands docteurs aux origines de l'Islam; né en 619, élevé comme musulman, il passa sa vie à rassembler des traditions sur le Prophète et à expliquer la langue coranique par des rapprochements avec la littérature poétique arabe : telle est du moins sa réputation, qui doit bien reposer sur quelque chose. Il participa à plusieurs expéditions militaires et fut gouverneur pour 'Alî de Baṣra; mais, avant tout désireux de reconstituer l'unité de la Communauté, il encouragea 'Alî à accepter l'arbitrage que beaucoup de musulmans avaient proposé à Mu'awiya et à lui, puis, lorsqu'il comprit que 'Alî ne serait plus jamais

1. Voir p. 308, n. 2 et p. 306.
2. Voir *infra* p. 335.
3. Il suffit ici de renvoyer à leurs biographies dans les articles de l'EI/2.

reconnu par tous, se sépara de lui; nommé cependant par Hasan chef de ses troupes, il fit comme son maître, et négocia avec Mu'awiya. Plus tard il paraît avoir été attaché à Muhammad b.al-Hanafiyya; ensemble ils refusèrent de prêter hommage à 'Abdallah b.Zubayr et furent emprisonnés par lui, délivrés par les hommes de Mukhtâr; peu après il mourait (686).

Rien de tout cela qui ressemble à la carrière synchronique des 'Alides. Et tant que vivait le souvenir personnel de 'Alî, une autre branche de la Famille ne pouvait entrer en rivalité avec la sienne. Il n'en était cependant plus de même au bout de deux générations. Or, dans la tribu qorayshite, deux clans surtout s'opposaient, la descendance de 'Abd Shams, à laquelle appartenaient les Omayyades, et celle de Hâshim, dont était issu Mahomet; et, dans cette branche, la famille d'Abû Ṭâlib, le père de 'Alî, et celle d'al-'Abbâs étaient généalogiquement à égalité, puisque tous deux étaient oncles du Prophète. Assurément cette égalité n'aurait pu jouer si l'on avait attaché une grande importance à la descendance de Fâṭima; mais l'exemple de Muhammad ibn al-Hanafiyya nous a déjà montré que seule comptait vraiment la parenté masculine, et celui de 'Abdallah b.Mu'awiya, descendant d'Abû Ṭâlib, mais par un frère de 'Alî et non par lui-même, nous le montrera plus clairement encore. Dans ces conditions rien en principe ne s'opposait à ce que les 'Abbâsides, eux aussi, entrassent en ligne de compte. Personne n'avait jamais contesté qu'ils fissent partie de la Famille, et si l'on parlait Famille, et non d'abord 'Alî, ils devaient y être comptés. Qu'ils y jouassent ou non un rôle dépendait maintenant seulement de hasards personnels, et non d'une question de fond. Il n'y a pas à nier, il est vrai, que, par Famille, l'opinion publique sentait surtout 'Alides; mais plus les 'Alides se divisaient, plus cette spécification pratiquement perdait de son efficacité, plus par conséquent il pouvait raisonnablement y avoir place pour d'autres, s'ils démontraient justement leur valeur d'efficacité. Après tout il n'y a pas lieu de supposer que les hommes qui admirent de remplacer Abû Hâshim par Muhammad l''Abbaside ne savaient pas ce qu'ils faisaient [1].

Abû Hâshim a-t-il eu des raisons plus spéciales de choisir Muhammad b.'Alî? Le fils de 'Abdallah b.al-'Abbâs, 'Alî, né en 661, passait pour « le plus pieux et le plus beau des Qorayshites »; depuis l'affaire d'Ibn az-Zu-

1. Quelques traditions, qui peuvent être tendancieuses, montrent des 'Abbâsides dans des rôles de conseillers, presque de tuteurs, de leurs contemporains 'alides, par exemple 'Abdallah de Muhammad b.al-Hanafiyya au moment de la révolte de Mukhtâr, Dâûd b. 'Alî de Zayd (voir *infra* p. 316) avant son soulèvement, etc. Ce qui est certain est qu'ils se sont trouvés avoir en général plus de valeur personnelle, au moins politique, et même, cela mis à part, un âge d'aînés : 'Abdallah par rapport à Muhammad b.al-Hanafiyya, 'Alî b.'Abdallah à Alî b.Husayn, Muhammad b. 'Alî à Muhammad et Zayd b. 'Alî b. Husayn, Ibrahîm même par rapport à Dja'far et à 'Abdallah b. Hasan. D'après Ya'qûbî II, 262, c'est Muh. b. al-Han. qui prie sur la tombe d'Ibn al-'Abbâs. — L'ancêtre, al-'Abbâs, avait adopté le frère de 'Alî, Dja'far, en même temps que le Prophète adoptait 'Alî.

bayr, la famille 'abbâside vivait volontiers dans son village des confins palestinines de Humayma et non plus au Yémen, mais elle avait gardé ses liens avec celle de Muḥammad b.al-Ḥanafiyya, et Muḥammad b.'Alî avait été pour la connaissance de la Loi le disciple d'Abû Hâshim[1]. Il se peut que 'Alî lui-même ait été soupçonné à la cour omayyade d'ambitions personnelles, tout en la fréquentant, et qu'Abû Hâshim l'ait tenu pour un rival ; en ce cas, le « testament » aurait valeur de réconciliation ou de mise en commun des efforts. L'essentiel, en tout cas, dans la transmission des pouvoirs consista dans le fait que désormais Muḥammad connut les hommes d'Abû Hâshim.

Cependant, pendant trente ans, si l'on omet peut-être une agitation momentanée de portée purement khurâsânienne[2], rien extérieurement ne signale à notre attention une activité de la *da'wa* désormais 'abbâside, et c'est rétrospectivement que les chroniqueurs se sont avisés de l'intérêt d'en retrouver les origines. Rien d'ailleurs pendant vingt ans ne signale non plus d'activité d'aucune autre tendance shî'ite. Le fils de 'Alî b.Ḥusayn, Muḥammad (appelé plus tard Bâqir), eut sans doute quelque science, mais reste un personnage assez effacé, dont rien n'indique qu'il ait poursuivi une quelconque activité « politique[3] ». On ne peut évidemment assurer que les membres de la Famille, dans leur ensemble, n'espéraient pas un avenir qui les porterait à la place qui leur paraissait due ; mais les temps n'étaient pas venus, et il était déraisonnable de devancer le signe d'Allah. Ce que nous pouvons seulement dire est que nous sommes dans une période où l'islam s'approfondit. La pensée doctrinale et juridique commence à s'organiser, les difficultés et défauts du régime omayyade sont ressentis comme provenant d'une insuffisance d'islam, et l'idée, souterrainement, chemine que, pour construire une société musulmane, la Famille jouit d'une particulière élection. Il s'agit moins de 'Alî en lui-même, sauf en quelques milieux restreints, car le souvenir de l'homme s'estompe, que, dans des couches beaucoup plus larges, débordant coteries, clientèles, doctrines, d'une *aura* qui entoure tout ce qui par le sang touche au Prophète et à lui ; de la Famille sera le *mahdî*, auquel la croyance se généralise. Puis, dès avant la mort de Hishâm, sans que nous voyions clairement pourquoi, bien des indices témoignent non seulement de ces élaborations doctrinales, mais d'une reprise d'activités oppositionnelles, à partir des années 736-740 environ.

Il n'est pas sûr que nous aurions entendu parler du mouvement de Mughîra et de Bayân si le gouverneur omayyade de Kûfa n'en avait pas pris ombrage avant toute révolte. Mughîra, qu'on présente tantôt comme un

1. *Anonyme Griyaznevitch*, 245b sq.
2. Voir, *infra*, l'affaire de Khidâsh.
3. Il est appelé *faqîh* par Ibn Sa'd V 156, 235 sq., surtout 236 et 239 (où il s'oppose aux extrémistes).

Arabe des ʿIdjl, tantôt comme un *maulâ* des Badjîla, s'était peut-être réclamé antérieurement de Muḥammad Bâqir — qui n'en fut pas moins horrifié de ses doctrines —; mais il est remarquable qu'après la mort de ce dernier les sources le présentent comme adepte les unes du fils de Muḥammad, Djaʿfar, d'autres de ʿAbdallah b.Muʿawiya, d'autres encore de Muḥammad b.ʿAbdallah (voir *infra*) : peut-être certains de ses adeptes après lui portèrent-ils successivement leurs hommages à ces divers personnages, mais il est plus probable en réalité que, dans son optique, la personne du chef provisoire avait peu d'importance; d'aucuns lui prêtent une prétention personnelle à l'imâmat [1]. Bayân b.Samʿân était, lui, un Arabe Tamîmî, marchand de paille, dit-on; derrière de certains Ibn Karîb et Ḥamza b.ʿAmmâra, il avait prêté des vertus exceptionnelles à Muḥammad b.al-Hanafiyya, reconnu de quelque façon après lui Abû Hâshim, et, après la mort de celui-ci, refusé de se préoccuper de Muḥammad (Bâqir) ou de tout autre. A la mort de Muḥammad (735), les deux hommes se rapprochèrent. Le gouverneur omayyade apprit qu'ils se livraient à des pratiques de sorcelleries, ressuscitaient les âmes, divinisaient ʿAlî, croyaient à la métempsychose, prêchaient une image anthropomorphique d'Allah, etc., toutes choses dans lesquelles il est difficile de distinguer l'authentique du racontar; caractéristiquement, il les fit brûler vifs [2]. Un autre ʿIdjl, Abû Manṣûr, qui de quelque façon leur succéda, fut à son tour mis à mort vers 740 [3].

En 740, toujours à Kûfa, se produit un mouvement différent, qui nous remet cette fois directement en présence d'un ʿAlide, Zayd b.ʿAlî b.Ḥusayn. Celui qui plus tard devait servir d'éponyme à la branche zaydite du shîʿisme nous apparaît avoir été d'une part un important juriste, d'autre part un avide et peu scrupuleux revendicateur dans les querelles de la Famille [4]. Il est difficile de savoir en quelle place il y était tenu. Il était plus âgé que son frère Muhammad (Bâqir), mais, au contraire de celui-ci, il était le fils d'une esclave (don, dit-on, jadis de Mukhtâr à son père ʿAlî) [5]. Plus tard, on devait le représenter comme l'apôtre d'une attitude consistant à considérer que l'imâmat revenait à celui qui joignait à la science le combat armé pour le conquérir — tandis que Muḥammad aurait été de la lignée des partisans de l'attente passive. Rien ne permet de penser à un tel désaccord, simplement déduit de son comportement final et de celui d'autres qui plus tard devaient suivre l'exemple [6]. Certains récits le montrent

1. Voir EI/1 *sub verbo* « *Mughîra* », et p. 317, n. 3.
2. Voir dans EI/2 l'article *Bayân*.
3. Ashʿarî 74, Naubakhtî 34. Plus tard, selon Naubakhtî 35, le Calife ʿabbâside al-Mahdî combattra un fils de cet Abu Manṣûr comme *zindiq*.
4. Voir EI/1 l'article *Zayd* (b. Alî), et la note *supra* p. 308, n. 4. Aussi C. van Arendonk, *Les débuts de l'imâmat zaydite*, trad. franç. 1961, chap. I.
5. Ibn Saʿd 156.
6. A partir de Muḥammad b. ʿAbdallah, *infra*, p. 335.

opposé à Abû Hâshim, mais il épousa une fille de celui-ci[1]. Il ne semble pas avoir jamais cependant participé à aucune activité des partisans de celui-ci ou de ses héritiers. On comprend mal pourquoi, en un moment où le pouvoir du Calife Hishâm, malgré son impopularité croissante, restait solide, quelques notables arabes de Kûfa profitèrent, dit-on, d'une venue de Zayd dans leur ville, en raison d'affaires personnelles, pour lui suggérer de revendiquer le pouvoir (il était maintenant l'aîné des Ḥusaynides), et pourquoi, malgré des avis contraires[2], il se laissa convaincre. Il n'eut pas plutôt fait acte de prétendant et envoyé à la ronde ses « missionnaires » *du'ât* que, lâché par les Kufiotes sous de misérables prétextes[3], il fut saisi et exécuté. Son fils Yaḥya devait trois ans poursuivre la révolte au Gurgân, où peut-être, par sa mère, il avait des relations, pour finalement être lui aussi mis à mort, et accroché nu aux murailles de sa ville[4]. Mouvements symptomatiques, donc, mais en eux-mêmes de peu d'importance. Néanmoins, les Kufiotes qui s'étaient réclamés de lui continuèrent à former un groupe qu'on retrouve comme tel au sein de mouvements ultérieurs, et qui s'appellent de son nom : ce sont les ancêtres des Zaydites. Il n'y a pas de raison de douter que, comme les Zaydites des générations suivantes, ils se caractérisent, au contraire des Mughîriyya, Bayâniyya, etc., par le refus de toute doctrine nouvelle et la volonté de coller uniquement à l'islam commun, au Livre d'Allah; et il n'y a aucune raison de douter que Zayd personnellement ait eu une telle position.

Cependant en 744, les conditions générales de la vie publique changent, parce qu'en 743 le Calife Hishâm est mort, en 744 son fils Walîd II a été assassiné par un cousin, et désormais la guerre civile fait rage au sein même du camp omayyade, cependant que des opposants de tous genres, dont des Khâridjites, se lèvent d'un bout à l'autre de l'Empire pour profiter de la situation. On comprend dès lors mieux qu'une nouvelle fois des Kufiotes aient envisagé une révolte. L'homme qu'ils eurent cette fois sous la main, venu lui aussi — dit-on — pour affaires privées, n'était plus un Ḥusaynide ni même un 'Alide, mais un descendant de Dja'far, frère de 'Alî, 'Abdallah b.Mu'awiya, qui avait peut-être pour lui d'être un des membres âgés de la Famille[5]. Fait notable d'ailleurs, il semble qu'au début on lui fait allé-

1. Ibn Sa'd 250; en un moment de réconciliation?

2. Ṭabarî *passim*, 1668-1680.

3. Mais instructifs. Zayd refusait de condamner Abu Bakr et Omar, c'est-à-dire qu'il ne soutenait pas l'idée d'une supériorité absolue de 'Alî; les Kufiotes, eux, préféraient un radicalisme intellectuel à l'action.

4. Ṭabarî II, 1820.

5. Voir l'article de l'EI/2. L'ancêtre Dja'far était mort à la guerre sainte du vivant de Mahomet, si bien qu'il n'avait pu jouer de rôle comparable à celui de 'Alî. On trouve cependant son fils parmi les vengeurs de 'Alî, considéré donc comme l'un des chefs de la famille; vers le même moment où vit le Ḥusaynide Dja'far b. Muhammad nous rencontrons aussi dans une autre branche Abu Dja'far l''Abbaside.

geance non à son nom propre, mais comme représentant de la Famille censée consentante[1]. La chance à Kûfa ne lui sourit guère plus qu'à ses prédécesseurs ; mais il eut la sagesse de s'enfuir en temps utile, et, à la faveur de l'anarchie dans l'État omayyade, put mettre la main sur presque tout l'Iran méridional et central, qu'il conserva quatre ans ; battu finalement par la dernière armée omayyade qui ait encore pu remporter une victoire, il se sauva au Khurâsân, où il devait être mis à mort par le représentant de la *da'wa* rivale des 'Abbâsides, ainsi qu'on le verra (749)[2]. Ce dernier fait a peut-être eu des conséquences sur l'image qui nous a été léguée de lui, l'historiographie 'abbâside ayant évidemment eu tendance, pour excuser ce meurtre, à noircir l'homme. On nous le représente donc comme ayant professé des doctrines abominables, en tout cas ayant cru à la métempsychose de façon à pouvoir prétendre à l'imâmat en son nom propre, on le qualifie de ce nom de *zindiq*, qui au propre désignait les Manichéens, mais qu'on tendait à utiliser pour stigmatiser n'importe quel « hérétique ». La vérité est difficile à démêler ; on ne saurait affirmer qu'il n'y a rien de vrai dans cette version, mais ce qui est plus certain est qu'il a eu autour de lui une coalition hétéroclite de partisans que ne réunissait que la haine du Calife régnant, Marwân II, comprenant des Khâridjites, des Zaydites, même individuellement des 'Abbâsides et des Omayyades, qui le suivaient sans admettre, qu'elles eussent ou non été les siennes, les doctrines qui lui sont prêtées, et sans que par conséquent ces doctrines soient à considérer comme étant le principal moteur de l'insurrection. La « secte » qui se réclama particulièrement de lui soutint, dans une de ses branches, que c'était en sa faveur et non en celle de Muḥammad l'A'bbaside qu'Abû Hâshim avait testé ; dans une autre, qu'Abû Hâshim avait institué imâm après lui un certain Ibn Harb dont l'âme prophétique se serait ensuite transférée en 'Abdallah[3]. Et après la mort de ce dernier, d'aucuns, comme pour tels de ses devanciers, soutinrent soit qu'il vivait caché et aiderait au retour d'Abû Hâshim conçu comme mahdî, soit qu'il était le mahdî lui-même, qui reviendrait. En somme, une espèce de conglomérat anarchique, caractéristique d'une ambiance.

Que faisaient pendant ce temps les autres 'Alides? Le fils de Muḥammad (Bâqir), Dja'far, qui, après l'avènement des 'Abbâsides, devait acquérir dans les milieux shî'ites une autorité morale croissante, avait sans doute son cercle d'amis, mais restait dans une prudente expectative, mettait en garde ses parents et clients contre des gestes prématurés ou des alliés compromettants[4]. D'une valeur intellectuelle sûrement supérieure à celle

1. *'Alâ ridâ' ahl al-Bayt.* On lui reprochera plus tard d'avoir transformé cette allégeance en une prétention à l'imâmat en son nom propre.
2. Voir p. 328, n. 2.
3. Voir, *supra*, p. 309.
4. Il passe pour avoir découragé Zayd, 'Abdallah b. Ḥasan, et s'être méfié des alliés 'abbâsides (cf. *infra*, p. 329).

de ses aïeux, il a laissé dans tous les milieux de l'islam la réputation d'un savant dont on se réclame, mais il n'a jamais dirigé d'action « politique[1] ». Il occupe son rang dans la lignée des imâms que révérera plus tard le shî'isme imâmien, de même que l'ismâ'ilisme, mais rien ne permet de savoir si lui-même se considérait comme autre chose que le *shaykh* d'une lignée qui était digne du pouvoir et aurait dû l'exercer[2].

Mais il y avait une autre branche 'alide, qui n'avait guère fait parler d'elle que lors des querelles matérielles au sein de la Famille, et qui maintenant paraît se réveiller, la branche hasanide. Son chef, 'Abdallah (b.Hasan b.Hasan b.'Alî), s'était pénétré de l'idée mahdiste, et persuadé que le mahdî était son jeune fils Muḥammad, qu'il élevait dans cette pensée et préparait à son rôle futur, malgré les critiques d'une partie des autres 'Alides, et en particulier de Dja'far. L'essence de sa conviction paraît lui avoir été procurée par le fait que, seul de tous les 'Alides, ce Muḥammad b.'Abdallah — les noms mêmes du Prophète — n'avait absolument dans son ascendance que des mères de condition libre, et qu'il se trouvait descendre de Fâṭima, donc de Mahomet, à la fois par sa mère et par son père ; plus généralement, aucun membre de la Famille n'avait autant de sang hâshimite (de Hâshim, l'arrière-grand-père du Prophète) que lui[3]. Pour le moment, 'Abdallah lui aussi jugeait prématuré tout geste de révolte, qu'il pensait peut-être devoir attendre sa propre mort ; il est difficile de savoir dans quelle mesure tel des groupes que nous avons vus a effectivement cru Muḥammad mahdî, et, parmi ceux qui sont connus de la postérité comme ayant été ses adeptes, s'il y en a qui l'étaient déjà avant la révolution abbaside. Mais il semble qu'on puisse admettre que Muḥammad avait été présenté dès lors comme mahdî futur à la plupart des notables de la Famille, ainsi qu'on le reverra, et le comportement ultérieur des 'Abbasides à son égard prouve qu'il représentait une certaine puissance ; 'Abdallah n'avait cependant monté avant 750 aucune organisation politique.

Quoi qu'il en soit du détail, difficilement contrôlable, de ces affaires, l'ambiance générale est visible. Il y a, aux approches du milieu du VIIIe siècle, une inquiétude, une fermentation, apparition de mouvements et de doctrines variés, à la fois convergents et anarchiques. Une espérance leur est commune, une colère aussi, encore que les considérants, les images n'en soient pas toujours les mêmes. Leurs efforts ou leurs attentes convergent vers un accès au Pouvoir de la Famille, conçu comme devant être le début d'une ère meilleure, peut-être une approche du Grand Jour, ou, plus modestement, un retour au dur et pur islam des ancêtres. Mais d'autre part

1. Voir en dernier lieu sur lui l'article, avec bibliographie, de Hodgson dans EI/2.

2. Sur son fils Ismâ'il et les Khaṭṭâbiyya, voir *infra* p. 334.

3. Sur lui voir l'article dans EI/1. Il fut plus tard surnommé al-Nafs al-Zakiyya, l'âme pure.

comment n'être pas frappé de la dispersion des efforts, et, sans sortir même du shî'isme, de la multiplicité des groupuscules, de l'incapacité d'aucun 'Alide à entraîner une large adhésion de croyants, à prouver par le succès le soutien d'Allah? Nous le verrons, des voix s'élevaient, des initiatives s'esquissaient, pour refaire l'unité de la Famille et, derrière elle, de ses adhérents. Mais ce n'étaient guère que vœux pieux.

Alors survint l'armée 'abbâside.

Naturellement, après qu'on eut vu que la victoire la couronnait, il devenait facile d'expliquer en quoi elle avait été supérieure à ses rivales, et pourquoi elle devait gagner là où ils avaient échoué. Il est malaisé de prouver que la *da'wa* abbaside valait mieux dès l'origine que telles autres moins bien connues; il est malaisé de prouver que le Khurâsân, d'où partit la victoire, pouvait mieux l'assurer que d'autres régions; malaisé de prouver qu'en définitive la victoire ne vint pas du hasard qui installa là un homme de génie, ou même, plus modestement encore, du simple fait que, dans l'état de crise de plus en plus grave de la dynastie omayyade, il fallait bien qu'en fin de compte quelqu'un en fût vainqueur : tout au plus a-t-il fallu savoir décider au bon quart d'heure que l'on serait celui-là. Du moins cette nécessaire incertitude ne dispense-t-elle pas d'essayer de présenter dans sa réalité le mouvement qui allait gagner et d'en dégager tantôt les originalités, tantôt les caractères communs avec l'évolution générale de l'islam.

Une première originalité de la *da'wa* 'abbaside, peut-être amorcée déjà sous Abû Hâshim, consiste à avoir compris que des organisations purement kufiotes ne sauraient réussir mieux à l'avenir que dans le passé, ou bien à avoir constaté que les notables shî'ites de Kûfa ne pouvaient être entraînés dans un mouvement de tradition kaysânite, qu'ils avaient l'esprit orienté, peut-être, vers les Ḥusaynides, et qu'en conséquence, si l'on voulait réussir, il fallait, sans renoncer à Kûfa, transporter ailleurs le principal champ de l'effort. L'exemple des Khâridjites et d'autres montrait le renfort que l'on pouvait trouver pour des insurrections dans l'éloignement des capitales centrales, et là éventuellement dans des participations indigènes; mais ils avaient plus touché l'Iran proprement dit que le Khurâsân[1]. Au Khurâsân se trouvaient des troupes arabes nombreuses, qui faisaient face aux ennemis extérieurs en Asie Centrale; elles étaient

1. Je ne parle pas du Maghreb, que les 'Abbâsides négligèrent, comme trop détaché pour avoir une quelconque influence sur les parties centrales de l'Empire. Le Khâridjisme était là, beaucoup plus nettement qu'en Orient, caractérisé par une opposition au régime de la domination arabe, cependant que les Arabes, en majorité d'origine syro égyptienne, étaient plus favorables aux Omayyades que les Orientaux. On ne peut dire s'il aurait été possible d'intéresser les Berbères, dès ce moment, aux titres de la Famille du Prophète. Il y aura, un peu plus tard, un petit mouvement 'alide en Espagne, en milieu arabe. A la fin du siècle, un 'Alide deviendra maître du Maroc, mais nous n'en savons pas suffisamment les conditions pour pouvoir en tirer aucune conclusion rétrospective.

en majorité d'origine basrienne, et, comme leurs cousines restées en Iraq, déchirées de rivalités intertribales qui pouvaient rendre relativement facile de s'attacher un camp contre un autre et de louvoyer entre eux en déjouant toute possible coalition. Dans le régime administratif et fiscal appliqué aux indigènes, l'éloignement du pouvoir central et l'autonomie de plusieurs potentats locaux provoquaient des irrégularités et posaient des problèmes plus graves peut-être que dans d'autres pays de l'Empire. La population, au contact de confessions plus variées que dans les zones centrales du zoroastrisme, était elle-même plus morcelée et, de par la relative densité de l'établissement arabe, plus sensible à la fois à l'influence musulmane et aux vices de la domination omayyade. Ce qui ne signifie pas qu'à l'opposé des Iraniens modernes elle fût pro-'alide : ce shî'isme restait affaire d'Arabes pour une famille arabe. La Famille ne pouvait l'intéresser que plus généralement, pour autant qu'elle prenait une valeur d'islam supranational[1]. C'est dans ce milieu que la *da'wa* abbaside, à partir des environs de 720, essaie de s'organiser, et, vers 740, prendra le départ décisif, sous une sorte de direction collégiale à deux étages (que la littérature ultérieure dit de douze et de soixante-dix notables) communiquant par un petit nombre d'envoyés spéciaux avec l'imâm. Kûfa reste la capitale d'où elle relève, mais l'activité essentielle est au Khurâsân, d'où une certaine dualité. A Kûfa, l'imâm donne la direction des affaires à des *mawâlî* indigènes de niveau social médiocre (petits métiers urbains), qui lui sont personnellement attachés comme ne pourraient l'être les notables arabes. Mais au Khurâsân, les chefs sont en majorité des Arabes, du camp yéménite et rabî'a hostile aux Muḍars pro-omayyades, et surtout de la tribu Khuzâ'î, tel Sulaymân b.Kathîr[2]. Ils recruteront des adeptes

1. Voir les travaux de VAN VLOTEN, WELLHAUSEN, cités, p. 295, n. 1, et BARTHOLD, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, trad. angl. 1928, SPULER, *Iran im Frühmittelalter*, 1952, Mohsen AZIZI, *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*, 1938 (bien documenté, mais partial), DENNET, *Conversion and the Poll-Tax*, 1951 (dernier chapitre), etc. La révolte d'Abû Muslim à partir de 747 en faveur des 'Abbâsides n'y sera pas la première qui ait une tonalité sociale, et il faut signaler spécialement celle de Hârith b.Suraydj (735 et années suivantes), dont le secrétaire, le fameux Djahm b.Safwân, d'origine murdj'ite, était connu pour sa théorie du libre-arbitre humain (rendant donc le Calife responsable, et la révolte contre lui légitime) ; dans cette révolte avait déjà été arboré le drapeau noir, considéré alors comme celui des espérances proprement khurâsâniennes, et qui devait être ensuite le drapeau de la révolution abbaside.

2. Sur cette histoire, l'*Anonyme Griyaznevitch* donne des précisions et un récit relativement continu qui la rend plus compréhensible que nos sources précédentes, sans cependant les renouveler vraiment. A Kûfa, la direction du mouvement appartenait originellement à la famille des Banu Muslî, de la tribu des Banu'l-Ḥârith dans laquelle se maria Muḥammad b. 'Alî, mais elle était maintenant aux mains de *mawâlî* de cette famille, groupés dans un petit quartier spécial. A Salâma b. Bâdjir (voir p. 308) avait succédé Abu Riyâḥ Maysara, le même auquel Naubakhtî 30 nous réfère comme ayant arbitré en faveur de Muḥammad b. 'Alî le conflit qui, nous dit il, sur le testament d'Abu Hâshim opposait au 'Abbâside 'Abdallah b. Mu'awiya (voir *supra*, p. 317). Mais Maysara mourut assez vite (vers 100/719),

indigènes nombreux, mais il serait faux, comme l'a fait croire une propagande partiale, de voir dans leur mouvement un mouvement proprement antiarabe : c'est un mouvement qui associe à certains Arabes certains autochtones au nom d'un certain islam hostile à la domination d'une race, et les autochtones qui y adhèrent adhèrent du même coup, si ce n'était fait, à cet islam.

Une autre originalité de la *da'wa* abbâside est qu'à l'exception d'un très petit nombre d'initiés entretenant des relations avec l'imâm, les fidèles sont tenus dans l'ignorance de son identité. Nous ne pouvons savoir si cette pratique, qui s'oppose aux déclarations ouvertes des mouvements précédents, remontait à Abû Hâshim, ou est une innovation 'abbâside. En ce cas, autant qu'à une nécessaire précaution contre la police omayyade, il faudrait penser aussi à une inquiétude sur les réactions de fidèles habitués à penser alide. Encore faut-il bien qu'on soit pour quelque chose et quelqu'un. On parle contre les Omayyades, et l'on parle pour la Famille du Prophète, et l'obligatoire vengeance du sang des martyrs. C'est-à-dire qu'on habitue les fidèles à penser collectivement à la Famille plutôt qu'à s'attacher à un particulier personnage. Nous avons vu que ce trait, en même temps que la *da'wa* 'abbâside, caractérise par exemple le mouvement de 'Abdallah b.Mu'awiya.

Dans cette organisation, quelle est la doctrine? Nous nous trouvons ici en présence d'affirmations diverses et apparemment inconciliables. Pour Nyberg les 'Abbâsides sont liés au mu'tazilisme, pour Lewis au râwandisme, c'est-à-dire pour le premier à des modérés, pour le second à des extrêmistes; en dehors de cela des textes les montrent en contact avec Zayd, avec 'Abdallah b.Mu'awiya, avec Muḥammad b.'Abdallah. Comment débrouiller cet écheveau?

Pourquoi liés au mu'tazilisme? Le mu'tazilisme, à cette époque, où il n'est pas encore devenu le vaste mouvement philosophico-religieux qui fera sa gloire plus tard, est essentiellement l'attitude de ceux qui, depuis le début des luttes entre Omayyades et 'Alides, ont pris le parti de dire que, si sans doute ces luttes supposent des coupables (en quoi ils diffèrent des Murdji'tes, pour qui la qualité de musulman n'est pas affectée par les œuvres, si l'on a la foi), il n'appartient pas à l'homme d'en décider, ni par conséquent, en règle générale, de se révolter contre le pouvoir admis, non plus que de le défendre [1]; il ne s'agit pas d'un désintéressement de la chose publique, mais de l'idée que le progrès doit venir d'une amélioration de

et fut remplacé par Bukayr b. Mahân, qui, fonctionnaire des Muhallabides au Sind, en était revenu quelque temps après la mort d'Abû Hâshim, et, resté chef de la communauté jusqu'à sa mort en 127/743, en fut le plus important animateur et organisateur; Abû Salâma, qui devait lui succéder et que nous retrouverons en place lors des événements décisifs de 133/749, était son gendre. Bukayr, d'après l'*Anonyme*, portait la kunya d'Abû Hâshim, à quoi répondra peut-être celle d'Abû Muslim.

1. Voir Nyberg, art. Mu'tazila, dans EI/1.

l'Islam, qui permettra en temps voulu le choix d'un imâm vraiment musulman ; les muʿtazilites pensent qu'il n'y a pas à cet égard de personne ou de famille divinement douées, et que les mérites à l'égard de la Communauté ne peuvent s'acquérir que par la conduite et la science. Dans la mesure où ils mettent l'accent sur la volonté d'un régime conforme à la Loi par opposition à celui sous lequel ils vivent et que l'opinion considère comme sans réelle base religieuse, ils sont plus proches des shî'ites ou des khâridjites que des amis des Omayyades, et ils n'excluent pas que le chef futur puisse appartenir à la Famille du Prophète. Mais ils s'opposent résolument à toute doctrine qui ferait de tels ou tels membres de cette Famille des créatures suprahumaines, aux ordres desquels il n'y aurait qu'à s'en remettre sans autre effort pour le développement de la Foi, et ils soulignent l'absolue séparation, qui exclut tout intermédiaire, entre Dieu et l'homme. Leur position est donc absolument inconciliable avec celles des tendances qui « exagèrent » la grandeur d'une personnalité ou d'une lignée.

C'est ici que s'insère le raisonnement de Nyberg. Cette attitude, dit-il, est objectivement défavorable tant aux 'Alides qu'aux Omayyades, et sert la politique 'abbâside, aucun 'Abbâside n'ayant prétendu représenter ce que certains 'Alides représentent pour leurs fidèles, et leur intérêt étant de soutenir l'égale dignité à priori au moins des divers membres et branches de la Famille. Nous savons en fait que le futur second Calife 'abbâside, al-Manṣûr, a eu des relations avec des muʿtazilites de son temps[1] ; nous savons surtout qu'au siècle suivant le Calife 'abbâside al-Ma'mûn et ses deux premiers successeurs feront du mu'tazilisme évolué une doctrine officielle de l'État ; nous pouvons constater dans la politique confessionnelle même des 'Abbâsides avant Ma'mûn des éléments conformes aux intentions des muʿtazilites[2]. Conclusion : le muʿtazilisme est l'aspect doctrinal de ce dont la *daʿwa* 'abbâside est l'organisation politique, et l'on remarque qu'au moment même où se développait, selon certains textes, la *daʿwa* 'abbâside, d'autres textes nous parlent d'une *daʿwa* de Wâṣil b. 'Aṭâ', le grand leader et rénovateur du muʿtazilisme à la veille de la Révolution 'abbâside, celui-là même dont al-Manṣûr avait fréquenté l'enseignement.

Il n'y a pas à nier qu'il y ait en tout cela une certaine logique, mais plutôt une logique pure qu'une démonstration documentaire : ce qui pour l'Histoire tout de même compte. Naturellement cette thèse est en tout cas inconciliable avec celle qui prête aux 'Abbâsides des idées « extrêmes », mais en attendant de discuter de la réalité de ces idées nous ne pouvons en faire état. En réalité la position de Nyberg nous place en présence de beaucoup de difficultés. Logiquement d'abord, s'il est vrai que le comporte-

1. Ibn al-Murtaḍâ, *Tabaqat al-Muʿtazila*, éd. S. Diwald-Walzer, 1961, p. 40, et l'article précité. Balādhūrī *Ansāb* d'après ms. Paris et Goitein, dans *Islamic Culture*, 1949, p. 135, n. 16.

2. La lutte contre les zindiqs, surtout au temps du troisième Calife, al-Mahdî.

ment mu'tazilite peut objectivement servir les 'Abbâsides, il peut aussi bien servir tous prétendants adoptant la même attitude qu'eux ; au surplus, l'opposition établie par Nyberg repose sur la vieille conception qu'il y avait vraiment dès lors pour les Shî'ites une lignée ḥusaynite ou 'alide prédestinée, conception à laquelle il nous a semblé qu'il fallait au moins en partie renoncer. A vrai dire, la documentation dont nous disposons, si elle témoigne, avant la Révolution 'abbâside, de relations entre un 'Abbâside et Wâṣil, témoigne autant et plus de relations entre les Mu'tazilites et Muḥammad b.'Abdallah ainsi que Zayd et les Zaydites, et c'est parmi ceux qui historiquement se réclameront de Zayd qu'ils trouveront leurs partisans les plus durables au cours des siècles suivants[1]. On ne voit pas que les Mu'tazilites aient eu de candidat véritable à l'imâmat ; peut-être ont-ils regardé avec sympathie à divers moments tel ou tel, mais sans s'identifier à lui. Au surplus, les Mu'tazilites sont gens de Baṣra, alors que les 'Abbâsides travaillent par l'intermédiaire de Kûfa. Wâṣil a bien envoyé une « mission », mais nous avons les noms et les affectations de ses missionnaires[2] ; or nous voyons qu'à la différence de ceux des 'Abbâsides, il y en a eu en tous pays musulmans, jusqu'au Maghreb, et d'autre part aucun des noms, même au Khurâsân, ne correspond avec ceux bien connus des représentants 'abbâsides. En Orient, ils ont essayé de gagner, mais sans succès durable, Djahm b.Safwân, le secrétaire de Hârith b.Suraydj, qui, à partir du murdji'sme, avait développé des idées en partie similaires aux leurs ; mais il n'y eut pas entente durable, et, par ailleurs, si l'action de Ḥârith, on l'a vu[3], annonce par certains points la Révolution 'abbâside, aucun document ne nous présente les missionnaires 'abbâsides et Suraydj, qui agissait surtout en Transoxiane, comme liés ensemble. Quant à la politique confessionnelle des premiers Califes 'abbâsides après 750, elle ne se présente pas à nous pour le moment avec une netteté suffisante pour que nous soyons en droit d'en tirer aucune conclusion, et quand bien même on constaterait dès lors une convergence, celle-ci ne suffirait pas à démontrer qu'elle ait été originelle ni spécifique. Il ne semble donc pas qu'en l'état actuel des choses on puisse retenir de l'hypothèse de Nyberg plus qu'une meilleure connaissance de l'ambiance dans laquelle naît le mouvement 'abbâside.

Les 'Abbâsides alors ont-ils été des « extrêmistes »? Disons tout de suite que, comme il est bien évident qu'ils ne l'ont pas été une fois Califes, les tenants de cette opinion doivent en conclure qu'ils ont dissimulé leur doctrine ou qu'ils ne l'ont, inversement, professée que pour se procurer momentanément des adeptes, et qu'ensuite ils ont opéré un retournement.

1. Voir *infra*, p. 316 et *supra*, p. 326, n. 3 ; EI/1, art. Muḥammad b. 'Abdallah ; Naubakhtî 12 ; Baghdâdî trad. Halkin 53.
2. Ibn al-Murtaḍâ, p. 32. Voir Appendice.
3. Voir *supra*, p. 320, n. 1.

Certes, il n'y a rien de logiquement impossible à cela, mais c'est tout de même compliqué, et il n'y a pas de raison de prendre à priori position contre une documentation qui est peut-être tendancieuse, mais qui enfin ne conserve aucune trace réelle d'un pareil comportement.

La question est liée surtout pour nous à l'appréciation de trois affaires : celles des rapports des 'Abbâsides avec les Râwandîs et avec Khidâsh, et celle du comportement d'Abû Muslim.

D'après les idées acceptées par Lewis, les 'Abbâsides sont les chefs réels de la secte des Râwandiyya. Il est parfaitement établi que ceux-ci, en effet, à l'opposé de la plupart des autres mouvements shî'ites, considèrent que l'imâmat appartient aux 'Abbâsides — et en leur nom propre, comme héritiers d'al-'Abbâs, non comme légataires d'Abû Hâshim —, et qu'ils ont développé (ou certains d'entre eux) à leur propos le même genre d'idées extrêmes que d'autres avaient enseignées au sujet d'autres imâms. Seulement notre documentation ne nous les fait connaître qu'après le succès de la Révolution. Auparavant, n'y a-t-il pas une difficulté majeure à supposer que les Râwandites auraient fait propagande pour l'exaltation d'un imâm 'abbâside en une période où celui-ci insistait sur l'absolue nécessité de conserver secrète l'identité de l'imâm? Ou bien alors c'est qu'il se serait agi d'une doctrine réservée aux seuls quelques initiés, mais absolument aucun texte ne signale parmi eux ni à côté d'eux cet 'Abdallah ar-Râwandî auquel la secte doit son nom ; et il faudrait bien admettre, au minimum, que si la doctrine ne pouvait être prêchée, ce n'est pas elle qui a été le moteur du soulèvement. La déviation qu'elle suppose en outre par rapport à la ligne d'Abû Hâshim peut difficilement être primitive, et la question de l'origine et du rôle des Râwandites ne se pose vraiment qu'à partir d'Abû Muslim, à l'occasion duquel nous en rediscuterons [1].

Mais n'y a-t-il pas Khidâsh? Khidâsh, de son vrai nom 'Ammâr b. Yazîd, est ce personnage que des textes au demeurant peu clairs nous présentent comme un missionnaire 'abbâside qui, peu avant 118 (736), ayant changé son nom, prêcha au Khurâsân des doctrines du genre de celles de Khurramdîniyya [2] ;

1. Voir *infra*, p. 331.

2. Ce qu'on entend par là n'est pas plus clair que ce qu'on entend par zindiq — et parfois les deux sont interchangeables. A proprement parler, le terme s'applique à la tradition mazdaqite, c'est-à-dire à la tradition qui combine à des doctrines manichéennes sur le plan dogmatique des revendications égalitaires sur le plan social. Mais l'on affuble de ce nom, à l'époque de la domination musulmane, des doctrines qui mélangent à des traditions de ce type des emprunts à la religion nouvelle et dont certaines se situent à leur manière dans le cadre d'un certain islam. Bien entendu, on a accusé de khurramdiniyya, comme de zandaqa, des gens que l'on voulait compromettre en raison de leur orientation sociale « démocratique » ou même d'autres, comme d'aucuns aujourd'hui qualifient pêle-mêle de communistes ceux qui le sont et bien d'autres qui ne le sont pas. La même secte peut, selon les auteurs, être qualifiée de shî'ite ou de khurramdiniyya, et ce sera le cas, un demi-siècle après Khidâsh, en Transoxiane, pour le mouvement de Muqannâ qui, de quelque façon, dérive du mouvement 'abbâside (voir *infra* p. 333, n. 3 de la p. 332).

il recruta beaucoup d'adhérents, mais fut saisi et mis à mort par le gouverneur omayyade. Vers ce moment, Muḥammad b.'Alî fit savoir à ses lieutenants au Khurâsân qu'il n'avait absolument rien à voir dans la propagande de Khidâsh. Depuis Van Vloten et Wellhausen, on considère que ce désaveu, que l'on affirme postérieur à la mort de Khidâsh[1], est un désaveu purement diplomatique et tactique, dû à l'inquiétude des adhérents demeurés dans le cadre de l'islam simple, et que Khidâsh avait bel et bien représenté le point de vue 'abbâside réel et agi en accord avec l'imâm. Mais pourquoi Muḥammad aurait-il désavoué Khidâsh, s'il avait si bien réussi? Pourquoi supposer qu'il n'est forcément pas sincère quand il recommande de s'en tenir au Livre de Dieu? Pourquoi affirmer sans le savoir que Khidâsh représentait son point de vue? Nous savons qu'il y a des « extrêmistes », et Khidâsh a pu en être un ; mais on ne peut même pas affirmer, dans l'état de notre documentation[2], qu'il ait été formellement un envoyé 'abbâside et non d'un groupe voisin, et qu'il l'ait été à l'origine n'impliquerait en tout cas pas que les 'Abbâsides aient approuvé tout ce qu'il fit par la suite.

Reste Abû Muslim. C'est un fait extraordinaire que l'homme auquel les 'Abbâsides ont dû leur victoire, l'homme qui a eu de son temps et auprès de la postérité une aussi prestigieuse réputation, l'homme dont les chroniques nous rapportent tant de faits et gestes, demeure pour nous, et était déjà de son temps, une énigme. Nous ne sommes sûrs ni de la date ni du lieu ni de la famille ni de la condition sociale où il est né ; nous ne

1. Ṭabarî II, 1639 sq., donne bien l'impression que le désaveu est postérieur à la mort de Khidâsh, ce qu'a exploité Wellhausen ; mais l'*Anonyme Griyaznevitch* n'est pas si net.

2. Qu'il l'a été résulte de Ṭabarî II/3, 1503 et surtout 1588 ; cependant le même Ṭabarî l'appelle « chef des Hâshimites » (1509), et, s'il se peut que le mot hâshimites désigne l'ensemble du parti hérité d'Abû Hâshim, on est en droit de se demander s'il ne désigne pas le groupe propre des hommes organisés jadis sous le drapeau d'Abu Hâshim et distincts d'autres directement enrôlés par la *da'wa* nouvelle, tout en lui étant ralliés. Une dualité de mouvements est affirmée par l'anonyme auteur des *Hadaïq* (*supra*, p. 298, n. 2), p. 180, qui assurément commet mainte erreur par anachronisme ; mais l'interprétation n'est pas tout à fait impossible sur Ṭabarî 1987-1989. — Il paraît découler de l'exposé de Ṭabarî que Khidâsh, voire d'autres missionnaires, auraient explicitement prêché pour les 'Abbâsides, ou même nommément pour Muḥammad b. 'Alî ; cela paraît peu compatible avec la suite des faits, où le caractère anonyme de l'imâmat voulu est toujours souligné, et avec la sécurité dans laquelle les Omayyades laissèrent Muḥammad. — Khidâsh est cité par Ibn Ḥazm (Moscati, Studi su Abû Muslim, dans *Rendic. Accad. Lincei*, 1949, 478-479) avec Abû Muslim (voir *infra*) comme un des révoltés hérétiques de l'époque omayyade, alors que les autres hérésiographes l'ignorent, sous ce nom comme sous son nom réel ; Ibn Ḥazm, qui écrit en Espagne dans la tradition omayyade de ce pays, peut les considérer comme tels sans que cela signifie nécessairement qu'ils professaient d'autre hérésie que la foi dans les 'Abbâsides ou la Famille. — On remarquera, sans qu'il y ait forcément là plus qu'un hasard, que le mouvement de Khidâsh au Khurâsân est synchronique de celui de Mughîra à Kûfa. — Bukayr, qui avait désigné Khidâsh, conserva après le désaveu de Muḥammad la direction de la *da'wa*, ce qui signifie qu'on ne pouvait les tenir pour étant restés solidaires.

savons quel est son vrai nom ; nous ne savons quelles idées étaient siennes, quelles idées lui valurent le succès. Si l'on écoute les chroniqueurs, il apparaît comme un excellent et fidèle propagandiste 'abbâside, dont ultérieurement, en raison de sa puissance, al-Manṣûr se serait méfié. Il a été l'objet d'un roman populaire, qui nous est parvenu tel qu'il a été élaboré en des temps de shî'isme évolué, et qui le présente comme un parfait shi'ite « imamien », attaché à la lignée alide [1]. Et les hérésiographes, les chroniqueurs mêmes, nous montrent qu'après sa mort il s'est élevé des sectes qui n'ont pas voulu croire à sa disparition et qui, combinant des enseignements musulmans à d'autres, hérités des vieilles croyances iraniennes, attendent de quelque façon son retour et voient en lui un être surnaturel [2].

Sur son origine, l'énigme est certainement due à la volonté même de l'imâm Ibrâhim qui l'a employé, puis à la sienne propre ; il a changé son nom de naissance, il a laissé se répandre, pour les besoins de son action, le bruit de telle ou telle filiation [3]. Il n'y a pourtant à peu près pas de doute qu'il est né d'une mère persane esclave dans une famille arabe établie près d'Ispahan mais ensuite venue à Kûfa et qui — c'est cela qui, historiquement, importe — appartenait à cette tribu des 'Idjl dont nous savons le rôle dans le mouvement extrémiste kufiote. Il y a peu de doute qu'il se soit ainsi trouvé mêlé, jeune encore, au mouvement de Mughîra [4]. Peut-être déjà quelque peu en vue, il aurait, dit-on, offert ensuite ses services à Dja'far, qui les aurait refusés [5]. Ses maîtres 'Idjl ayant été incarcérés, et peut-être lui avec eux, il fit connaissance de quelques-uns des représentants kufiotes des 'Abbâsides, également alors en prison [6]. Il se rallia (ainsi que ses maîtres ?) à leur *da'wa*, et les chefs de celle-ci à Kûfa conçurent pour lui rapidement une telle estime qu'ils le firent connaître à Ibrâhim. Celui-ci fut aussi subjugué, et dès lors l'employa comme agent de liaison personnel entre lui et ses représentants à Kûfa, puis au Khurâsân, où les vieux chefs, comme Sulaymân b.Kathîr, bon gré mal gré durent reconnaître la croissante suprématie du jeune nouveau venu. Lorsque, renseigné par lui sur le travail accompli, Ibrâhim décida l'heure venue de lever l'étendard de la révolte, ce fut lui qui en fut chargé ; moins de deux ans après, les 'Abbâsides ré-

1. Voir à ce sujet le tout récent livre de Mme I. Mélikoff, *Abu Muslim*, 1962.
2. Voir en particulier Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'Hégire*, 1938.
3. L'imâm Ibrâhim l'a déclaré « de la Famille », ce qui ne signifiait qu'une manière d'adoption ; mais il s'est répandu le bruit qu'il était le fils d'un 'Abbâside, Salît, peut-être lié à Mukhtâr (Dinawarî 297).
4. Ṭabarî II/3, 1620.
5. Ainsi du moins Shahristâni 114-115.
6. Bukayr, dit l'*Anonyme Griyaznevitch*, qui cependant signale qu'il était déjà auparavant au service d'Abû Salâma, le gendre, et bientôt le successeur, de Bukayr. Une version légendaire veut qu'Abû Muslim ait connu en prison l'imâm Ibrâhim lui-même, ce qui situerait beaucoup trop tard leur connaissance.

gnaient sur la quasi-totalité du monde musulman, et la dynastie omayyade était anéantie[1].

On a déjà vu que la *da'wa* avait la collaboration de non-Arabes. Mais à présent que le recrutement devient ouvert, Abû Muslim peut intensifier les appels de leur côté. C'est la propagande hostile qui a raconté qu'il écartait les Arabes, et jusqu'à la fin il en a employé, de la tribu même des Khuzâ'î qui avait fourni les premiers cadres (tel Abu Dâûd), ou d'autres (comme Qahtaba) ; et ce sont encore les adversaires qui ont raconté qu'il avait lancé les esclaves au massacre de leurs maîtres. Mais il reste que l'afflux des indigènes, l'accueil aux petites gens et aux esclaves enfuis, comme il était normal pour la formation rapide d'une armée insurrectionnelle, donnait au mouvement une tonalité ethnique et sociale qui pouvait engendrer les espérances ou les craintes, donner lieu occasionnellement à des actes qui expliquent ces exagérations de la polémique. Ce n'est peut-être aussi qu'après coup que l'on a mis en valeur la naissance persane d'Abû Muslim, encore qu'elle ait pu lui servir, car pour le moment ce sur quoi on insiste surtout est son appartenance, par adoption ou même, raconte-t-on, par le sang, à la famille 'abbâside. En dehors, enfin, de leur enthousiasme, les hommes d'Abû Muslim arrivaient-ils avec une technique de combat, avec un « grand arc », comme on l'a dit, qui devait leur assurer la victoire sur les Arabes? S'il est hors de doute que l'Iran connaissait des traditions d'archerie plus développées que celles des Arabes, ceux-ci avaient eu le temps d'en faire connaissance, et il y a probablement plus à insister sur les facteurs moraux — et la solde — que sur la supériorité militaire, qui n'avait jamais joué lors des conquêtes arabes.

Ce qui pour le moment cependant nous importe le plus est de déterminer la position doctrinale d'Abû Muslim, celle des hommes qu'il mène au combat, leur relation avec celle des 'Abbâsides. Ainsi qu'il a été dit déjà, Abû Muslim a été élevé dans un milieu extrêmiste, dont il n'a pu perdre entièrement le souvenir : cela ne suffit pas à établir qu'il en ait conservé les idées. Lorsque plus tard al-Manṣûr énumérera les griefs qu'il dira avoir contre lui, tous se ramèneront à l'ambition et à l'irrespect, et il n'est fait aucun état d'outrepassements doctrinaux[2]; cependant on est alors à un moment où le laxisme religieux, à supposer — ce que nous ne croyons pas — qu'il ait jamais été un trait de la politique 'abbâside, a en tout cas cessé de l'être[3]. Les textes qui mentionnent directement l'action d'Abû Muslim ne lui attribuent d'autre thème de propagande que l'oppression

1. Sur ces derniers points, voir en particulier R. Frye, The rôle of Abu Muslim in the Abbasid Revolt, dans *The Moslem World*, 1947, avec références à al-Bîrûnî, Nershâkhî (*Histoire de Bukhârâ*), 'Aufî, etc.

2. Ṭabarî III, p. 40 sq.

3. C'est le moment où il fait exécuter Ibn al-Muqaffa sous le chef d'accusation (peut-être simple prétexte, mais prétexte symptomatique) de *zandaqa*.

des Omayyades, le combat pour un imâm de la Famille, la vengeance des morts de celle-ci. Il apparaît donc exclu que, quelles qu'aient été ses pensées intimes, d'autres idées que celles-là aient été par lui mises en circulation, en tout cas avant la Révolution, et que ce soit donc à d'autres idées — nous ne parlons pas des aspects sociaux — qu'il puisse avoir dû son succès. Il a évidemment fait appel à tous ceux qui étaient volontaires, sans leur faire subir d'examen ; il y a donc eu de tout parmi ceux qui voulaient renverser un régime honni, et l'on admettra volontiers que l'islam des néophytes khurâsaniens avait des contours équivoques, et que certains, puisqu'il les utilisait, ont pu croire leurs doctrines encouragées. Absolument rien en tout cas ne permet de penser que le soulèvement ne se soit pas fait au nom de l'islam, et l'on peut penser qu'en bien des cas la conversion a conditionné le volontariat (qu'Abû Muslim, de même, ait, à la demande du clergé zoroastrien, écrasé le mouvement réformateur mazdéen de Bî-Afârîd[1], ne signifie pas qu'il ait été zoroastrien). Il n'est pas difficile de comprendre que, nous le reverrons, dans le milieu entraîné par Abû Muslim, des doctrines syncrétiques aient pu naître : mais, semble-t-il, plus tard, et surtout après sa mort — n'engageant en tout cas pas les 'Abbâsides. Sur un autre point encore il faut dissiper les équivoques : dans les troupes d'Abû Muslim, il n'y a pas, en règle, de Shî'ites *stricto sensu* ; il n'aura donc pas à rompre avec eux : il y en avait peu au Khurâsân, et quelques-uns, plus tard, le combattront. Ses hommes peuvent n'être pas tous exactement d'accord avec lui sur la conception de l'imâm ; il n'y en a pas qui soit lié à un prétendant 'alide[2].

Mais il y a un point d'interrogation, qui a dû se poser dans l'esprit de divers adhérents du mouvement, surtout parmi les chefs. Car au fond le secret même gardé sur l'imâm ne permet pas de décider de façon absolument claire si les 'Abbâsides ont délibérément agi avec la volonté de prendre le pouvoir de plein droit pour eux-mêmes, ou s'ils ne se sont pas considérés comme les chefs d'un mouvement qui travaillait pour la Famille, en escomptant apparemment que le bénéfice leur en reviendrait, mais parce qu'ils seraient de quelque façon désignés par le consensus de celle-ci pour les services rendus (et en attendant le mahdî?), et sans même que d'autres bénéficiaires fussent à priori exclus. Certes il ne faut pas attacher trop d'importance à ce qu'on trouve des 'Abbâsides momentanément dans l'entourage de Zayd[3] et de 'Abdallah b.Mu'awiya[4]; Dâ'ûd b.Ali, le frère

1. Al-Bîrûnî, *al-Athâr al-Bâqiyya, The Chronology of Ancient Nations*, éd. Sachau 211, trad. 192. Sadighi, *op. cit.*, p. 186.

2. C'est probablement Abû Muslim qui fait mettre à mort 'Abdallah b. Mu'awiya. D'après le tardif Aufî (Nizâm ud-dîn, *Introduction to... Awfî*, n° 1415, p. 204), l'imâm lui aurait ordonné de tuer tous les prétendants possibles.

3. Ṭabarî II/3, 1668-1680.

4. Voir p. 313, n. 1.

de Muhammad, n'agit pas forcément en accord avec lui, et au surplus nous voyons qu'après avoir accompagné Zayd à Kûfa, il lui déconseille la révolte ; et l'on nous dit qu'à des adeptes qui demandaient à l'imâm quelle position prendre devant l'initiative de Zayd, il leur répondit : l'abstention [1] ; quant à Abû'l-'Abbâs et Abû Dja'far (le futur al-Manṣûr), les deux frères d'Ibrâhim, leur présence (sans Ibrâhim) auprès de 'Abdallah b.Mu'awiya, qui ne se prolongea pas, peut signifier simplement qu'ils jugeaient impolitique d'être absents d'un mouvement antiomayyade qui représentait quelque force. Un peu plus inquiétant est un récit qui nous est donné par des sources sérieuses d'une réunion des chefs des diverses branches de la Famille, au cours de laquelle 'Abdallah b.Ḥasan aurait obtenu la reconnaissance de son fils Muḥammad comme mahdî non seulement de ses parents directs, mais aussi d'Abû'l-'Abbâs et peut-être Aba Dja'far, les frères d'Ibrâhim. Seul aurait fait opposition, à la personne de Muḥammad et à l'idée de mahdî, Dja'far [2]. L'intéressant est que l'argumentation fait valoir la nécessité aux yeux des fidèles de la Famille d'en rétablir l'union sur un nom, et que peut-être les 'Abbâsides aient pu l'admettre, ou être considérés dans certains milieux comme l'ayant admis, alors que le jeune Muḥammad ne représentait de force que tout au plus moralement [3].

La signification de cet épisode est peut-être accrue par ce qui se passa à Kûfa en 749. Au milieu de l'année, l'armée organisée par Abû Muslim et conduite par Qaḥṭaba, puis son fils, avait pénétré dans la ville, et toute résistance avait été brisée en Iran. Cependant le Calife omayyade Marwân II avait repéré les activités suspectes d'Ibrâhîm, et l'avait fait emprisonner à Ḥarrân ; bientôt ses adeptes de Kûfa apprenaient sa mort. Peu après arrivèrent à Kûfa, fuyant le domaine omayyade, une quarantaine d''Abbâsides, conduits par les frères d'Ibrâhîm, Abû'l-'Abbâs et Abû Dja'far, et leurs oncles les Banû 'Alî [4]. La direction de la communauté appartenait à Abû Salâma, qui s'intitulait « vizir de la Famille du Prophète » (le mot vizir n'ayant encore à ce moment qu'un sens large et peu

1. *Anonyme Griyaznevitch*, 255a.

2. Beaucoup de détails à cet égard dans les *Maqâtil al-Tâlibiyyîn* d'Abu'l-Faradj al-Isfahânî, p. 206 sq. *passim*. Voir aussi Ṭabarî 1977, *Aghânî* XI, 74.

3. Il est difficile de savoir la part de l'élaboration polémique ultérieure à la base d'informations comme celles de l'*Anonyme Griyaznevitch* 255a, d'après lequel Bukayr, au Khurâsân, dut préciser à certains que le mahdî attendu était non pas Muḥammad b. 'Abdallah, mais Abu'l-'Abbâs, ou des *Hadâ'iq* 179-180, d'après lesquels les Khurâsâniens auraient d'abord porté leur attention sur Muhammad b. 'Abdallah, et ç'aurait été celui-ci qui leur aurait conseillé de choisir Muḥammad b. 'Ali l''Abbâside. Lorsque le gouverneur omayyade de Wâsiṭ, Abu Hubayra, assiégé par les 'Abbâsides, ne put plus espérer de redressement de son Calife, il essaya, dit-on, de négocier avec Muḥammad b. 'Abdallah (voir à ce propos Moscati, Il tradimento di Wasit, dans *Muséon*, 1951).

4. La date de la mort d'Ibrâhîm et par conséquent sa place chronologique dans le déroulement des faits sont incertaines, mais sans que cela, semble-t-il, porte à grande conséquence.

technique)[1]. On raconte que, prévoyant sa mort, Ibrâhîm avait fait savoir à son frère Abû'l-'Abbâs qu'il le constituait son héritier[2]. La chose est-elle exacte? En tout cas, il est douteux si Abû Salâma en a été informé, et, qu'il l'ait été ou non, il semble n'avoir pas considéré que la proclamation d'Abû'l-'Abbâs allât de soi; tout en leur assurant le logement, il tint la présence des 'Abbâsides secrète. A ceux qui s'impatientaient, puisque la victoire était acquise, qu'on ne proclamât pas tout de suite l'imâm, il répondait que ni le Calife Marwân, qui se préparait à une contre-offensive, ni le gouverneur de Wâṣit, au cœur de l'Iraq, n'étaient encore vaincus, ce qui était vrai[3]. Mais, d'autre part, il dépêchait un émissaire à Dja'far, à 'Abdallah b.Hasan, et à un troisième notable 'alide, pour leur demander de tenir une *shûrâ*, un conseil électoral de famille : Dja'far renvoya l'émissaire, qui n'était pas de ses clients et qui, craignait-il, ne pensait qu'à le compromettre; 'Abdallah convaincu par lui fit de même; et le troisième 'alide resta introuvable. Le plan d'Abû Salâma échoua donc, mais l'idée reste là[4]. On a dit, parce qu'Abû'l-'Abbâs bientôt se défera de lui, qu'en lui-même Abû Salâma était shî'ite pro-'alide. On voit mal alors pourquoi il aurait vingt années de sa vie travaillé pour les 'Abbâsides, sans prise de contact, même lors de la révolte de Zayd, avec aucun autre mouvement. Mais peut-être avait-il considéré que les 'Abbâsides représentaient l'unité de la Famille, ou qu'en tout cas, Ibrâhîm mort, l'autorité de son successeur devait être assise sur une *shûrâ* hâshimite. Précisément on nous raconte que Qahtaba, le général de l'armée victorieuse, homme de confiance à la fois d'Ibrâhîm et d'Abû Muslim, avait trouvé moyen de voir l'imâm prisonnier et d'apprendre de lui le nom de son successeur, ce qu'il avait fait par crainte d'une *shûrâ*[5]; anecdote douteuse, mais qui révèle la dualité des mentalités. Que pensait Abû'l-'Abbâs lui-même? Il n'est pas évident qu'il ait considéré son accession au pouvoir comme allant de soi, car rien dans les récits qui nous sont conservés n'indique qu'il ait fait parvenir à Abû Salâma aucune réclamation en ce sens[6]; sans doute était-il condamné à cette prudence, parce que le caractère occulte de l'imâmat dans la propagande antérieure avait évidemment entraîné comme conséquence que

1. Voir D. SOURDEL, *Le vizirat abbaside*, I, 65 sq.; GOITEIN, *J. A. O. S.*, 1961, p. 425, a remarqué la possible continuité avec le titre déjà porté par Mukhtâr (voir *supra*, p. 305, n. 2). Pour Abû Salâma, voir ci-dessus, p. 321.

2. Aux sources classiques ajouter l'*Anonyme Griyaznevitch*, 286b sq.

3. Même remarque; *Anonyme*, 293 a.

4. Même remarque, *Anonyme* 290 a-291 a. Il faut se rappeler que, lors des victoires de l'armée d'Abû Muslim, celui-ci avait fait prier pour « celui de la Famille qui Lui conviendrait » *li'l riḍâ min ahl bayt al-rasûl.*

5. *Hadaïq* 191. Il y a peut-être un mystère de la mort de Qahtaba, noyé, on sait mal comment, à la veille d'entrer à Kûfa, où son fils toutefois le remplace.

6. On dit seulement qu'il lui avait demandé de lui avancer de quoi payer ses chameliers, ce qu'Abû Salâma aurait laissé sans réponse.

toute la force était aux mains de ceux qui avaient concrètement organisé le mouvement et non directement aux siennes. Quoi qu'il en soit, nous dit-on, des officiers de l'armée, et d'abord Abû Djahm, étroit collaborateur d'Abû Muslim, découvrirent Abû'l-'Abbâs, apprirent — ou décidèrent de considérer — qu'il était l'imâm légitime, et lui prêtèrent hommage; Abû Salâma ne put plus que suivre[1]. Mais Abû'l-'Abbâs ne savait peut-être pas de façon sûre quel était le sentiment d'Abû Muslim ou bien il désirait son avis et son appui pour l'inauguration du régime; il dépêcha son frère Abû Dja far auprès de lui. On peut évidemment supposer qu'Abû Muslim se trouva devant le fait accompli; mais l'impression, qu'on ne peut prouver, est que ce fait — le fait de l'armée, de son armée — correspondait à son désir, voire à ses directives. Il poussa le zèle jusqu'à faire assassiner de lui-même Abû Salâma, en même temps que, au Khurâsân, Sulaïmân b.Kathîr, son rival personnel certes, mais l'homme aussi qui incarnait l'esprit de la vieille *da'wa*. Abû Djahm devait rester jusqu'à la mort d'Abû'l-'Abbâs l'homme le plus influent sur lui[2]. De quelle façon les imâms Muḥammad et Ibrâhîm avaient-ils envisagé les conditions d'une éventuelle prise du pouvoir? On se défend en tout cas mal de l'idée que maintenant elle a eu lieu par un demi-coup d'État sur la *da'wa* elle-même.

Maintenant il va de soi qu'il deviendrait utile de donner au régime une base doctrinale qui, au moins pour la question de personne, soit celle que l'histoire ultérieure connaît sous le nom des Râwandites. Il est vrai que la première apparition qu'on en connaisse est en Transoxiane celle d'un groupe hostile à Abû Muslim, qui cependant le ménage[3]; mais la place que la mémoire d'Abû Muslim occupera dans la secte après sa mort, le fait qu'elle se manifestera toujours au Khurâsân, à l'exception d'une épisodique et malheureuse apparition en Iraq après la mort d'Abû Muslim, suggèrent qu'elle est en réalité née au Khurâsân à l'ombre de ce dernier, même si un groupe un moment s'en est disputé avec lui. Avait-il lui-même encouragé les aspects « exagérés » de leur évolution? Rien ne permet de le savoir. En tout cas, pour autant qu'une secte donnera un rôle autonome à Abû Muslim, après Muḥammad b.al-Hanafiya, elle ne peut être bien vue des 'Abbasides. Une autre, il est vrai, veut déifier al-Manṣûr : je ne vois pas de raison de soupçonner que celui-ci, en en faisant bâtonner des adeptes à Bagdad, n'ait pas été sincère. Ce qui importe maintenant aux 'Abbâsides est d'avoir une théorie qui permette de fonder leurs prétentions personnelles sur quelque chose de plus précis que leur appartenance à la Famille, dans laquelle ils ont des rivaux : la théorie de l'hérédité à la suite d'une désignation de l'ancêtre par le Prophète répond parfaitement à ce besoin, et il n'y a nul besoin là dedans ni de métempsychose ni même d'une pré-

1. L'étude la plus récente de ces faits est celle de D. Sourdel, *loc. cit.*
2. Ṭabarî III 67 et 88.
3. Ṭabarî III 79-82 ; Nershakhî, trad. Frye 62-64.

tention à une science surnaturelle, qu'aucun texte ne permet de supposer qu'ils aient jamais élevée. On peut même penser que, dans de larges milieux musulmans, leur crédit, face à certains 'Alides, a été dû justement à ce refus des deux premiers 'Abbâsides pour eux-mêmes, des « exagérations » que répandaient sur leurs prétendants certains groupements shî'ites[1]. Aucun texte ne nous permet de supposer que les adversaires des 'Abbâsides les aient jamais accusés d'une altération de la foi, ce qu'ils n'auraient certainement pas manqué de faire si l'on avait trouvé chez eux une complicité avec toutes les idées que l'on prête aux Râwandîs.

Peut-être les circonstances, cinq ans plus tard, de l'avènement du frère d'Abû'l-'Abbâs, Abû Dja'far al-Manṣûr (754), permettent-ils de mieux comprendre celles de ce « coup d'état ». Abû Dja'far était la personnalité forte, impitoyable de la famille abbaside, et sans doute son frère avait-il été fréquemment inspiré par lui, qui restait à ses côtés. Abû'l-'Abbâs n'ayant pas de fils, il se peut qu'il ait promis sa succession à Abû Dja'far, qui était prêt à la recueillir. Mais il n'y avait rien en cela d'un accord de la famille, même réduit à sa branche abbaside, et les oncles des deux jeunes souverains, les frères survivants de Muḥammad b.'Ali, voyaient d'un œil peu favorable Abû Dja'far, le fils d'une esclave, non arabe bien entendu. L'un d'eux, 'Abdallah, se révolta. Abû Muslim, qui se trouvait en Iraq parce que la mort d'Abû'l-'Abbâs était survenue pendant son Pèlerinage, prit parti pour Abû Dja'far, et une seconde fois le Calife fut celui que son armée avait fait tel. On peut épiloguer sur les motifs personnels qu'eut ou non Abû Muslim d'avoir ainsi servi un homme dont il ne pouvait ignorer l'animosité à son égard. Peut-être avaient-ils quelques secrets de trop en commun. Créature, comme Abû'l-'Abbâs et plus encore, d'Abû Muslim, Abû Dja'far savait qu'il ne serait le maître que lorsqu'Abû Muslim ne vivrait plus ; il devait, quelques mois plus tard, le faire assassiner[2]. Ce que la décision d'Abû Muslim, cependant, avait signifié était que le Califat abbaside était le Califat de la lignée étroite imposée par son armée, et non le Califat d'une lignée large recrutée au nom de l'appartenance à la Famille par une quelconque *shûra* indépendante de lui et de cette armée. Au Khurâsân et autour de cette province, la mort d'Abû Muslim provoqua une succession de révoltes politico-religieuses à doctrines syncrétiques qui, on l'a dit, se réclamaient de sa mémoire, pour le venger[3].

1. Montg. Watt, Shi'ism under the Umayyads, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960 ; Id., The conception of the charismatic community in Islam, dans *Numen*, VII /1960.

2. Moscati, *Studi...*, 1950.

3. Plusieurs textes — et jusqu'à une lettre attribuée à Abû Muslim lui-même — expriment l'idée que « l'on ne s'était pas battu pour en arriver là ». Le blâme pouvait retomber originellement sur Abû Muslim, mais, en raison des circonstances de sa mort, fut rejeté exclusivement sur les 'Abbâsides. D'une manière générale, les opposants, soulevés contre le drapeau noir, se réclamèrent de la couleur blanche, qui avait été celle des Omayyades,

D'autres événements consécutifs aux faits de 749 et de 754 peuvent aussi être étudiés pour mieux interpréter ceux-ci. Et plus particulièrement tous ceux qui se rapportent aux relations entre les premiers 'Abbâsides et les Alides. Dans les circonstances où s'était produite la révolution de 749, on conçoit aisément que la légitimité 'abbâside n'ait pas été tenue pour évidente par les 'Alides. L'argumentation, souvent répétée par ceux-ci, selon laquelle les 'Abbâsides méritaient le pouvoir parce qu'ils avaient réussi là où les 'Alides avaient échoué, y compris dans leur propre vengeance, ne pouvait réellement emporter l'adhésion d'hommes qui s'étaient habitués à penser qu'ils possédaient une dignité éminente en vertu de leur appartenance familiale tout simplement. La discussion était là entre les titres des diverses branches, et les textes qui nous ont été conservés des polémiques soutenues à ce sujet, même s'ils ne sont pas authentiques, témoignent d'une mentalité qui, dans la période sinon à la date précise à laquelle on les rapporte, ne peut pas ne pas l'être[1]. D'une façon également normale, la propagande 'abbaside soulignait que toutes les branches de la descendance hâshimite étaient à priori équivalentes — c'est-à-dire que seule comptait la parenté masculine[2] — la propagande 'alide était amenée, dans la recherche d'un élément de supériorité, à mettre maintenant l'accent, ce qui était inconnu de la tradition antérieure, sur la descendance de Faṭima, c'est-à-dire du Prophète personnellement, mais par une femme. D'où, dans les milieux shî'ites irréconciliables, le développement, jusqu'alors sans raison d'être, de la tendance « fatimide ».

Quelle qu'ait été, dans le fond de leurs pensées et de leurs espérances,

sans qu'en Orient ce fait signifiât comme parfois en Occident une allégeance omayyade ; on leur donne en général le nom de *mubayyida*, les « blanchis ». D'où le fait apparemment étrange que la mémoire de l'homme au drapeau noir, Abû Muslim, est défendue par des « blancs »... On notera qu'al-Razzâm, le maître du futur « Khurrâmî » al-Muqannâ, était le chef d'une des branches des Rawandites après la mort d'Abû Muslim. Voir Nershakhi, *The history of Bukhârâ*, trad. R. N. Frye, p. 144 avec la note 241, et al-Ash'arî 94.

1. Voir en particulier la *khuṭba* (prière-allocution) d'Abu'l-'Abbâs lors de sa proclamation à Kûfa en 749, et son échange de correspondance avec Muḥammad b. 'Abdallah lors du soulèvement de celui-ci (d'après Ṭabarî III, 28-29, et le *Kâmil* d'al-Mubarak 302, 786, surtout). En 749, Abu'l-'Abbâs chercha à compromettre en bloc les 'Alides sous l'appellation de Sabâ'iyya, en raison de leur culte pour la mémoire de 'Alî ; ce qui n'empêche pas qu'ailleurs les 'Abbâsides soulignent, d'une manière caractéristique d'un état intellectuel, que tous leurs aïeux, à l'exception de Muḥammad b. 'Alî, qui avait le nom même du Prophète, avaient eu des noms commençant, comme celui de 'Alî, par la lettre *'ayn*, et qu'en conséquence ils étaient, eux, la vraie postérité substantielle de 'Alî...

2. Sur cette base on discutait des qualifications individuelles en soulignant d'un côté la supériorité des mères libres, en la contestant de l'autre (Isma'il, l'ancêtre de tous les Arabes, était bien le fils de la servante Agar), l'ancienneté d'islam des ancêtres ('Alî avait été musulman avant al-'Abbâs, mais, de la génération de celui-ci, le père de 'Ali, Abu Ṭâlib, mort jeune, n'avait jamais été musulman...), etc. Je ne parle pas des développements ultérieurs de l'argumentation, à laquelle participera l'écrivain polygraphe Djâhiż au début du siècle suivant.

l'attitude des 'Alides, il n'en résultait pas nécessairement la volonté ou la croyance à la possibilité d'une révolte contre les 'Abbâsides plus qu'ils ne l'avaient régulièrement eue contre les Omayyades eux-mêmes. Et à cet égard, nous voyons qu'il y a très nettement encore à distinguer deux branches, deux tendances, dont les relations avec les 'Abbâsides éclairent le comportement antérieur. L'importance du rôle qui, au point de vue tradition et doctrine, sera attribué par la postérité, dans les milieux les plus divers, à Dja'far (dit alors as-Sâdiq, le véridique), oblige à penser que ce fut autour de lui et sous son impulsion surtout que se produisit la plus grande activité de réflexion et de recherche doctrinale[1]; et c'est de son vivant que se situent les obscures discussions qui aboutirent, autour d'un de ses fils ou de la mémoire de ce fils, Ismâ'il, mort vers 750 avant son père, à la naissance du groupe auquel se rattachera plus tard la secte, devenue alors si importante, des « Ismâ'iliens ». Le doctrinaire en était alors un certain Abû'l-Khaṭṭâb, et nous savons que, dans les premières années du règne d'al-Manṣûr, le gouverneur de Kûfa, son cousin 'Isâ b.Mûsâ, surprit une réunion du groupe, et les fit exécuter[2]. Nous sommes là encore à Kûfâ, et sans doute ces gens émanent-ils du même milieu que celui de Mughîra et de Bayân peu auparavant. Mais il ne s'agit de leur part d'aucune révolte, et, y en eût-il eu, cela ne compromettait pas plus Dja'far que Mughîra n'avait compromis son père Muḥammad, etc. Justement, la postérité a conservé le souvenir du désaveu par Dja'far de son fils Ismâ'il — à moins qu'il s'agît uniquement du désaveu de ceux qui exploitaient sa mémoire et le fait, incompréhensible à des hommes qui lui attribuaient une valeur suprahumaine, que, héritier désigné, il fût mort avant son père. Ce qui est incontestable est que Dja'far (mort vers 767) ne fut jamais inquiété par al-Manṣûr, qui n'était pas cependant homme de scrupule ni d'hésitation, et que, dans l'ensemble, même sur une période plus longue, sa lignée vécut avec les 'Abbâsides dans des relations plus correctes que celle des Ḥasanides. Il faut donc considérer que politiquement ils furent jugés par les 'Abbâsides comme ne présentant aucun danger, ou seulement un danger à terme, et qu'on estima, contre les autres, pouvoir les ménager.

Cette conclusion s'impose par contraste avec le cas des Ḥasanides. Ceux-là, nous voyons, très vite, les 'Abbâsides, surtout al-Manṣûr, les surveiller, les rechercher, les traquer, Car, vers 750, les deux fils de 'Abdallah, Muḥammad, celui que son père annonçait comme le mahdî, et son frère Ibrâhîm avaient disparu[3]... Cachés dans des tribus fidèles d'Arabie du Sud, ils essayaient de préparer la venue de l'Heure. Pour obtenir avis de leur lieu de résidence, al-Manṣûr, en vain, fit arrêter et mourir 'Abdallah. Finalement, en 762, sans doute parce qu'ils ne pouvaient plus retarder

1. Hodgson dans EI/2.
2. EI/2, art. Abu'l-Khaṭṭâb (ajouter aux références à Kashshî une à Naubakhtî 59).
3. Voir *supra*, p. 329, n. 4.

l'échéance, Muḥammad et Ibrâhîm proclamèrent le soulèvement, et l'Arabie, jusqu'à Baṣra incluse, suivit assez largement, contre les 'Abbâsides entourés d'Iraniens. Mais Muḥammad ne savait qu'essayer d'imiter le Prophète. Lui, puis son frère, furent battus et mis à mort, ce qui, rétrospectivement, fit douter leurs partisans de la vocation mahdiale de Muḥammad (nul, plus tard, ne se réclamera de lui à ce titre). Mais la famille ḥasanide resta le cauchemar d'al-Manṣûr ; à sa mort on devait trouver dans ses cachots un grand nombre de leurs cadavres non ensevelis, avec à l'oreille de chacun une étiquette précisant son identité et sa généalogie[1]... Et c'est dans la descendance ḥasanide principalement qu'eurent lieu encore aux générations ultérieures les soulèvements 'alides qui, pendant un siècle, devaient de temps en temps troubler, au moins régionalement, le Califat 'abbaside.

Ce fut quelque temps après la défaite de Muḥammad b. 'Abdallah qu'al-Manṣûr (Abû Dja'far 'Abdallah) décida de désigner comme son héritier, au lieu d'un cousin préalablement choisi pour se le concilier, son fils à lui-même, qui s'appelait aussi Muḥammad b.'Abdallah, et auquel était donné le surnom honorifique d'al-Mahdî. Il semble bien qu'al-Manṣûr ait ainsi voulu accréditer que c'était ce jeune homme le futur vrai mahdî — ce que jamais ni Abû'l-'Abbâs ni lui-même n'avaient prétendu être — et l'on sait qu'effectivement le règne d'al-Mahdî devait se signaler par un effort vers plus de justice et de conciliation[2]. C'est al-Mahdî qui, devenu Calife, prit officiellement la décision, ici conforme à l'idée râwandite, de proclamer la légitimité des 'Abbâsides pour eux-mêmes, comme descendants d'al-'Abbâs, auquel le Prophète aurait promis, pour sa descendance, le Califat, et non comme successeurs d'Abû Hâshim, délégués contestés de la Famille[3]. Ainsi se fermait logiquement un cycle. Mais en fait la polémique avec Moḥammad b.'Abdallah témoigne — pour autant que les textes ont un fond authentique — que dès al-Manṣûr on justifiait les 'Abbasides pour eux-mêmes ; et déjà le discours prêté à Abû'l-'Abbâs lors de son intronisation à Kûfa répond à l'objection 'alide au nom d'une qualification 'abbaside[4].

Il y aurait probablement lieu de descendre plus loin encore dans le temps, et de chercher dans l'histoire politico-doctrinale des 'Abbâsides en général au moins jusqu'à Mutawwakil (et peut-être jusqu'à al-Nâcir...) des éléments d'interprétation de leur exacte situation originelle. Pour nous en tenir aux faits saillants du premier siècle à cet égard, la politique antizindiq d'al-Mahdî, l'intermède ḥusaynide d'al-Ma'mûn et son mu'ta-

1. EI/1, art. Muḥammad b. 'Abdallah ; et al-Manṣûr, avec bibliographie.

2. Moscati, Il califfato di al-Mahdi, dans *Orientalia*, 1945-1946 ; van Vloten, *Zur Abbasidengeschichte*, Z. D. M. G., 1898.

3. *Anonyme Griyaznevitch*, 245b et Naubakhtî 43.

4. Voir *supra*, p. 333, n. 1 et 2.

zilisme consécutif seraient peut-être à réétudier en fonction des idées auxquelles nous sommes parvenus ci-dessus, qu'ils amèneraient réciproquement à préciser, nuancer ou modifier. Il est temps cependant de donner au présent article un bilan provisoire, en en dégageant quelques conclusions, quelques thèmes à enquête.

Je dois d'abord répéter ici ce que je disais au début : il n'a jamais été de mon intention de suggérer que la signification historique de la révolution 'abbâside soit réduite aux dimensions d'une affaire de famille, fût-ce de la Famille. Ce n'est pas la seule fois que le résultat d'une action aura débordé les intentions de ses promoteurs, voire a pu s'avérer d'une tout autre nature. D'abord, quelle qu'ait pu être l'ambition personnelle de tels ou tels, il faut admettre que, dans la conscience des hommes de ce temps, la question de Famille est conçue aux proportions d'une réflexion sur l'Islam lui-même. Mais d'autre part, si l'enrôlement des non-Arabes peut n'avoir été pour les 'Abbâsides qu'un moyen de parvenir à leurs fins, il a été, pour les Khurâsâniens, la raison d'être de leur soulèvement, et c'est la rencontre des deux programmes qui seule a procuré le succès à l'entreprise primitive. Pour nous comme pour ceux qui l'ont vécue, la révolution 'abbâside signifie une volonté d'islamisation plus profonde, la substitution de la Mésopotamie à la Syrie, l'adjonction des Iraniens aux Arabes, la chute de la conception d'un islam lié à la domination d'une race. Mais la constatation générale de ces résultats ne suffit tout de même pas à rendre compte de la manière dont s'est préparé et déroulé le mouvement, ni par conséquent à en fournir une juste et complète interprétation. A cet égard, voici ce qui nous est apparu.

Lorsqu'on nous dit que les 'Abbâsides ont confisqué à leur profit un mouvement shî'ite, il faut s'entendre. Il est vrai qu'il y a eu une shî'itisation croissante de l'islam, et que, dans la sensibilité des croyants, l'*aura* dont cette shî'itisation entourait la Famille se personnifiait plus souvent sur 'Alî ou des 'Alides que sur d'autres. Mais il est faux qu'il y ait eu un parti 'alide, une organisation politique 'alide, il y a eu division entre les 'Alides, pour des raisons de personnes que doublent des divergences doctrinales, si bien que l'opinion moyenne tendait tout de même à dépersonnaliser la vénération de la Famille. A ce moment les 'Abbâsides se présentent avec l'atout d'avoir su organiser une action, une action en marge des coteries, les coiffant pour ainsi dire au nom de la Famille en général, même si leur évolution normale les amène à en personnaliser à leur profit la représentation[1]. N'exagérons d'ailleurs pas : la victoire abbaside n'est pas une victoire des musulmans de tout l'Empire, elle n'a été réalisée, sur sa base régionale, que par la faiblesse des rivaux possibles. Mais il reste qu'elle

1. Il est impossible de départager ce qui, dans le cœur des 'Abbâsides, a été ambition et conviction sincère d'un droit, fondé sur l'action efficace, à « protéger » et représenter la Famille.

représente, par sa volonté de coller à l'islam pur et commun, un élément d'unanimité que certains des shî'ites *stricto sensu* ne pouvaient plus apporter.

Sur ce dernier point il faut insister, puisque des opinions communément admises considèrent au contraire les 'Abbâsides comme des hétérodoxes. Il est certain que, dans une certaine mesure, leur victoire conférait l'orthodoxie à leur attitude, quelle qu'elle fût ; mais cette attitude, pour autant qu'elle nous apparaît après la victoire, ne sera jamais celle des mouvements dits « extrémistes ». Qu'il y en ait eu autour d'eux est certain, cela prouve la fermentation[1], et telle ou telle doctrine a pu contribuer momentanément à enflammer un groupe ou un autre : mais ces doctrines ne sont pas celles des 'Abbâsides, et ce sont eux qui en ont entraîné des adeptes, non ceux-ci les 'Abbâsides. Ce ne sont pas ces doctrines qui ont fourni le moteur de l'action, de la large cohésion des partisans 'abbâsides. A vrai dire, le dynamisme de la propagande réside avant tout dans un mot d'ordre, qui est encore dans la pure tradition arabe : la vengeance de la Famille, et c'est bien la vengeance qui colore la terrible action des vainqueurs contre les vaincus vivants et morts. Que les instruments de cette vengeance aient en fin de compte été des Khurâsâniens signifie qu'à leur manière ceux-ci sont entrés dans l'islam, quitte à en revendiquer le bénéfice ; qu'ils l'aient retiré ne veut pas dire qu'ils en aient défini l'originelle orientation[2].

Claude CAHEN,
Professeur à la Sorbonne

1. Anarchique : cela ne pouvait faire un parti.

2. Dans un tout récent article (The political attitude of the Mu tazila, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963), Montg. Watt a suggéré que ce que nous prenons pour un mouvement mu'tazilite déjà organisé au temps du mouvement 'abbâside n'est que le résultat d'une projection sur le passé de conceptions des mu'tazilites du siècle suivant qui, pour distinguer leur doctrine de celle de Djahm que des adversaires les accusaient de suivre, se sont rattachés au souvenir de Wāṣil b. 'Aṭā et de 'Amr b. 'Ubayd ; certes ceux-ci ont existé, mais leurs idées, qui ne sont pas toutes celles de la mu,tazila ultérieure, n'ont été en tout cas celles que de petits groupes basriens — même s'ils ont fait propagande pour elles— et n'ont ni tout le contenu ni toute la portée que veulent nous faire croire, pour les besoins de leur politique au siècle suivant, ceux qui rétrospectivement et d'eux-mêmes se proclament leurs héritiers. La théorie de Watt a probablement besoin d'être mise à l'épreuve dans le détail, mais, quant à la méthode à utiliser pour aborder les sources, elle me paraît fondamentalement saine : les sectes, etc., nous sont dépeintes en fonction de ce qu'il est de l'intérêt de ceux qui nous les dépeignent de nous faire penser qu'elles sont, et il convient donc d'étudier ces peintures non pas en elles-mêmes, mais en relation avec le jeu politico-doctrinal du milieu d'où elles émanent ultérieurement (sa démonstration, par exemple, sur la non existence des Uthmaniyya, qui ne sont qu'une appellation polémique donnée au temps des Abbasides à ceux qui, pour diminuer 'Alī, prenaient la défense de la mémoire de 'Uthmān, mais non pas un parti réel qui aurait déjà antérieurement souhaité le retour d'héritiers de Uthman et eu une quelconque organisation autonome, est pleinement convaincante). Il est évident que, si les idées de Watt concernant les premiers prétendus mu'tazilites viennent à être confirmés, cela renforcera nos raisonnements qui, réciproquement et plus modestement, peuvent venir

à leur appui. Lorsque Nyberg montre que la mu'tazila n'est pas seulement la doctrine théologique que les textes nous présentent, mais aussi et d'abord la doctrine politique des 'Abbâsides, il reste de son argumentation deux vérités dont il doit être crédité et que confirme Watt avec bien d'autres : d'une part, que toutes les doctrines de ce temps sont politiques avant d'être philosophiques, même si les textes ne nous ont par la suite conservé d'elles que l'aspect philosophique ; ensuite qu'il y a eu effectivement un moment où les 'Abbâsides ont trouvé dans le mu'tazilisme non pas seulement une attitude philosophique à leur goût, mais la doctrine convenant à leur politique. Mais, cette conformité, elle est à comprendre fondamentalement dans la phase du Califat, de la deuxième moitié du règne d'Al-Ma'mûn au début de celui d'al-Mutawakkil, où le mu'tazilisme désormais bien constitué a été promu théorie officielle du régime. Le problème de la conformité d'opinion entre les ,Abbâsides et Wâṣil b. 'Aṭâ en devient, dans une certaine mesure, une affaire distincte, et, de toute façon, perd de son importance relative.

Quant à la politique d'al-Ma'mûn, elle consiste, selon Watt, à rechercher un terrain d'entente avec les Shi'ites modérés ; j'essaierai de montrer ailleurs que bien des faits viennent à l'appui de ses raisonnements doctrinaux à cet égard. Mais au fond le désir d'une réconciliation de la Famille — sous conduite 'abbâside — correspond aux conditions de la naissance même du mouvement 'abbâside tel qu'il nous est apparu.
